Виктор Франкл

Доктор и душа

Логотерапия и экзистенциальный анализ

АНФ
АЛЬПИНА НОН-ФИКШН



Виктор Франкл

Доктор и душа: Логотерапия и экзистенциальный анализ

«Альпина Диджитал»

Франкл В. Э.

Доктор и душа: Логотерапия и экзистенциальный анализ /
В. Э. Франкл — «Альпина Диджитал»,

ISBN 978-5-9614-4430-8

В чем секрет исцеления, когда речь идет о душе человека? В фигуре психотерапевта, в правильно подобранной технике или лекарстве, в желании самого больного? Где проходит грань между медициной и философией в этих сложных вопросах? Эта книга – главный научный труд Виктора Франкла, первый вариант которого он написал еще перед депортацией в концентрационный лагерь. Исследуя концептуальные и эмпирические подходы в психиатрии, Франкл дополняет понимание души понятием духа как ядра личности, которое остается сохранным в любой болезни, показывает роль экзистенциального анализа в лечении душевных расстройств – от неврозов и депрессии до шизофренических психозов. Пациент обращается к психиатру, отчаявшись в поисках цели и смысла жизни. И в этом поиске Франкл видит основное стремление и важнейшую задачу человека, именно на нем строит свой метод (логотерапию), помогающий понять, обрести, вернуть смыслы – смысл жизни, страдания, работы и любви.

ISBN 978-5-9614-4430-8

Содержание

Виктор Франкл
Доктор и душа: Логотерапия и экзистенциальный анализ

Переводчик *Любовь Сумм*
Редактор *Ксения Чистопольская*
Руководитель проекта *И. Серёгина*
Корректоры *С. Чупахина, С. Мозалёва*
Компьютерная верстка *А. Фоминов*
Дизайн обложки *Ю. Буга*
Фото на обложке *EastNews*

* * *

Мертвой Тилли

Введение

[1]

Шелски обозначил в заголовке своей книги современную молодежь как «поколение скептиков». То же определение можно отнести и к нынешним психотерапевтам. Мы сделались осмотрительны и недоверчивы, в особенности по отношению к самим себе, к нашим успехам и знаниям, и в этой рассудочной сдержанности отражается, по-видимому, жизненный настрой целого поколения. Ведь давно уже не секрет, что, какой метод или технику ни применяй, вылечивается в среднем от двух третей до трех четвертей пациентов или, по крайней мере, им становится значительно лучше.

Хотелось бы предостеречь от демагогических выводов, ведь «Пилатов вопрос» любой разновидности психотерапии так и остается без ответа. Что считать здоровьем? Что мы называем выздоровлением, что – исцелением? Только одно остается неоспоримым: если самые разные методики дают приблизительно равное – и весьма высокое – число благополучных результатов, значит, мы никоим образом не можем приписывать этот успех той или иной конкретной методике. Франц Александер сформулировал поразительное утверждение: «Для всех форм психотерапии основным орудием является личность врача». Значит ли это, что можно вовсе пренебречь техникой? Нет уж, я скорее соглашусь с Хакером, который опасался приравнивания психотерапии к тайному искусству: это открыло бы дверь любым видам шарлатанства. Разумеется, психотерапия – сочетание искусства и техники. И я бы хотел выйти за пределы этого противопоставления и заявить, что *любая крайность – психотерапия как творчество и психотерапия как голая техника – всего лишь умозрительна*. Такого рода крайности могут существовать лишь в теории, а практика разворачивается в пограничной зоне, в области между крайностями «искусства» и «техники». Между ними простирается достаточно обширный спектр всевозможных оттенков, где найдется место самым разным методам и приемам. Так, ближе всего к «чистому искусству» окажется подлинный экзистенциальный подход («экзистенциальная коммуникация» в том смысле, какой придают этому термину Ясперс и Бинсвангер), а ближе к «чистой технике» локализуется психоаналитический «перенос», которым, как пишет в своих ранних работах Босс, вполне можно «управлять», если не «манипулировать» (Дрейкурс). Также к техническому краю спектра примыкает аутогенный тренинг по Шульцу, и совсем уже далеки от искусства такие методы, как гипноз с помощью записей на пластинках.

Какую именно часть этого спектра мы выберем для работы, какую методику и технику предпочтем, зависит не только от пациента, но и от врача, поскольку различается не только реакция пациента, который не на все методы одинаково хорошо реагирует[2], но и способность конкретного врача пользоваться той или иной методикой. Моим студентам я преподношу эту мысль в виде формулы:

$$\mathbf{f = x + y.}$$

То есть выбор (f) конкретного метода лечения определяется двумя факторами, которые можно установить только с учетом уникальности и неповторимости пациента, а также уникальности и неповторимости врача.

Означает ли это, что мы вправе поддаться слепому, неразборчивому эклектизму? Пренебречь спорами между отдельными методами психотерапии? Об этом не может быть и речи. Напротив, все мои рассуждения клонятся к тому, что ни одна разновидность психотерапии не вправе претендовать на исключительную правоту. *Поскольку абсолютная истина недоступна,*

приходится довольствоваться тем, что относительные истины взаимно друг друга корректируют, а также нам требуется мужество смириться с собственной ограниченностью – такой ограниченностью, которая сама себя вполне осознает.

Странно было бы требовать от флейтиста, чтобы он не ограничивался игрой на флейте, но хватался бы и за другие инструменты в оркестре, ведь обязанность флейтиста как раз и состоит в такой ограниченности и исключительности: играть на флейте. Причем играть именно в оркестре, а когда он возвращается домой, ему следует благоразумно умерить свой пыл, дабы по своей ограниченной и исключительной приверженности флейте не терзать соседей бесконечными руладами, отнюдь не столь уместными за пределами концертного зала. Так и в многоголосом оркестре психотерапии мы не только имеем право на *осознающую себя ограниченность* – мы даже обязаны придерживаться ее.

Что касается искусства, среди прочих определений его называют единством в многообразии, и по аналогии я позволю себе сказать: *человек – это многообразие в единстве.* При всем единстве и цельности есть в человеке множество измерений, куда он тянется и порывается, и на любом из этих путей психотерапия обязана следовать за ним. Ничто нельзя оставлять без присмотра – ни соматические параметры, ни психические, ни ноэтивные. *Психотерапия восходит и нисходит по лестнице Иакова* – вверх и вниз. Она не может ни упускать из виду собственную метаклиническую проблематику, ни отрываться от твердой почвы клинического опыта. Как только она чересчур вознесется в эзотерические выси, мы обязаны окликнуть ее и спустить на землю.

С животными нас роднит биологическое и психологическое измерение. Как бы высоко ни громоздилось в нас человеческое начало над животным, как бы сильно на него ни влияло, все-таки человек не перестает быть животным. Самолет, в отличие от автомобиля, проехав по взлетной полосе, не может дальше раскатывать по местности – он отрывается от земли и только в воздухе, в трехмерном пространстве, вполне обретает свою самолетную природу. Так и человек по сути своей животное, но и нечто гораздо большее – он превышает животное на целое измерение, а именно: он свободен. Речь идет, конечно же, не о свободе от биологических, психологических или социальных законов и вообще не о свободе «от», но о свободе «для»: человек свободен в *выборе позиции* относительно всех законов и условий бытия. И человек только тогда становится вполне человеком, когда прорывается в пространство свободы.

Из сказанного следует, что в теории этологический подход столь же легитимен, как в практике – фармакологический метод. Пока не станем обсуждать, упростит ли психофармакология задачи психотерапии, или усложнит, или вовсе ее вытеснит. Я бы хотел подчеркнуть вот какую мысль: в последнее время послышались опасения, что психофармакология превратится в подобие электрошока, психиатрия сделается «механической» и к пациенту не будут более относиться как к личности, однако, по моему мнению, подобное развитие событий ничем не обусловлено. Все зависит не от техники, а от того, кто ее применяет, от духа, в каком она применяется[3]. Существует и такой дух, который вполне способен «обезличить» пациента с помощью *психотерапевтических* методов, поскольку не различает за болезнью человека и рассматривает душу как механизм. Человек *опредмечивается*, превращается в вещь, им позволительно *манипулировать*: он всего лишь орудие для достижения какой-либо цели[4].

Так, по моему убеждению, безусловно показаны лекарства в случаях эндогенной депрессии. Аргумент, будто в таких случаях нельзя «заглушать» чувство вины, поскольку оно проистекает из реальной вины, я отметаю: в определенном смысле, в экзистенциальном смысле, вину несет каждый из нас, но пациент с эндогенной депрессией переживает это чувство непропорционально, болезненно сильно, он доходит до отчаяния и покушения на самоубийство. *Если при отливе обнажается риф, нельзя считать этот риф причиной отлива.* Аналогично в эндогенно-депрессивной фазе проступает преувеличенно и искаженно та вина, что присуща всему нашему бытию (это вовсе не означает, будто в основе эндогенной депрессии лежит экзи-

стенциальное чувство вины – «лежит» в том смысле, что ей можно приписать психогенез или даже ноогенез). Но вот что представляется мне достойным внимания: почему в конкретном случае эта самая экзистенциальная вина дает о себе знать в период с февраля по апрель 1951 года, потом лишь с марта по июнь 1956-го, а затем опять никоим образом патогенно себя не проявляет? И еще один достойный внимания вопрос: уместно ли вообще именно в эндогенно-депрессивной фазе разбираться с экзистенциальной виной пациента? Не льем ли мы тем самым воду на мельницу его угрызений, не подталкиваем ли к суициду? Мне не кажется уместным отказывать человеку в такой период в том облегчении страданий, которое может предоставить ему фармакология.

Другое дело, когда мы сталкиваемся не с эндогенной, а с психогенной депрессией, не с депрессивным психозом, а с депрессивным неврозом. В таких случаях применение лекарств вполне может оказаться ошибкой, псевдотерапией, скрывающей этиологию болезни, – это все равно что глушить морфием боль при аппендиците. Но опять же аналогия распространяется и на психотерапию – и психотерапевт может заглушить симптомы. И эта опасность тем более актуальна сейчас, когда задачи психиатрии и медицины в целом радикально пересматриваются. Недавно профессор Фарнсворт из Гарвардского университета, выступая перед Американской медицинской ассоциацией, заявил: «Medicine is now confronted with the task of enlarging its function. In a period of crisissuch as we are now experiencing, physicians must of necessity indulge in philosophy. The great sickness of our age is aimlessness, boredom, and lack of meaning and purpose»[1]. Итак, сегодня врачу предъявляются вопросы уже не собственно медицинского, но философского свойства, к которым врач отнюдь не подготовлен. Пациенты обращаются к психиатру, усомнившись или вовсе отчаявшись в смысле и цели своей жизни, уже не надеясь где-то этот смысл отыскать. В этой связи следует обсудить понятие экзистенциальной фрустрации. Сам по себе это не патологический феномен, если же вообще можно тут говорить о неврозе, то это невроз нового типа – я назвал его *ноогенным неврозом.* Согласно общепризнанной статистике, на долю этого вида невроза приходится около 20 % всех жалоб, и в США – в Гарварде, а также в центре Брэдли в Коламбусе (Джорджия) – уже начали разработку тестов[5], которые позволят дифференцировать в диагностике ноогенный невроз от психогенного и от соматического псевдоневроза. Врач, не справляющийся с такой дифференциацией, рискует остаться без главного оружия в арсенале психотерапии – возможности *ориентировать пациента в ценностях и смыслах*[6]. Не могу вообразить, чтобы недостаточное усердие в исполнении какой-либо задачи могло стать единственной *причиной психического заболевания,* зато я вполне убежден, что позитивная смысловая ориентация – *средство исцеления.*

Я готов к возражениям: мол, при таком подходе от пациента требуется слишком многое. В наше время, в пору экзистенциальной фрустрации, следует опасаться не излишней, а недостаточной требовательности. Существует не только патология стресса, но и *патология разрядки.* В 1946 году я имел возможность описать психопатологию разрядки после освобождения узников концлагеря. Позднее появились работы Шульте, определяющего разрядку в том же духе, как «промежуточное вегетативное состояние». Наконец, мою гипотезу подтвердили Манфред Пфланц и Туре фон Икскюль. Итак, мы больше не ставим себе задачу любой ценой снять напряжение. Более того, я убежден, что *человек нуждается в определенной мере здорового, дозированного стресса.* Надо добиваться не равновесия любой ценой, а *ноодинамики,* как я называю поле напряжения между противоположностями: это поле неизбежно возникает между человеком и смыслом, к которому он упорно стремится. Уже и в США раздаются голоса тех, кто желает *завершения эпикурейской эры психотерапии и наступления эры стоицизма.* Но

[1] «Настало время расширить круг обязанностей медицины. В период кризиса, какой мы ныне переживаем, врачам необходимо обратиться к философии. Главный недуг нашего времени – утрата цели, скука, отсутствие высшего смысла и миссии» (*англ.*). – *Здесь и далее, если не указано иначе, прим. пер.*

это неосуществимо, пока мы отвергаем устремление человека к смыслу и ценностям как «всего лишь механизм защиты или вторичную рационализацию». Что более всего задевает меня – надеюсь, мне позволено говорить о личном, – я не готов ни жить, ни рисковать жизнью ради механизма защиты или вторичной рационализации. Разумеется, в отдельных редких случаях за усилием человека выяснить смысл своей жизни скрывается что-то другое, но почти всегда это подлинное устремление человека, и мы должны принимать его всерьез и не впихивать в прокрустово ложе профессиональных понятий и схем. Профессиональные схемы с легкостью побудят нас либо с помощью психоанализа, либо с помощью успокоительного устранить самое человеческое в человеке – его потребность в смысле бытия. *Только человек способен ставить вопрос о смысле бытия, только человек ставит под вопрос смысл собственного бытия-в-мире!* Оба варианта – и лекарственный, и психотерапевтический – представляют собой образец псевдолечения.

Ноодинамику следует учитывать не только в психотерапии, но и в психогигиене. В США Котчен на основании тестов сделал вывод, что основной принцип логотерапии – ориентация на смысл, то есть закрепление и юстировка человека в мире смыслов и ценностей – напрямую коррелирует с душевным здоровьем пациента. Дэвис, Маккурт и Соломон, в свою очередь, установили, что галлюцинации, возникающие в ходе экспериментов с сенсорной депривацией, никоим образом не устраняются предоставлением информации в чистом виде для органов чувств, но только возобновлением ориентации на смысл.

Отключение таких ориентиров приводит не только к экспериментальным психозам, но и к коллективному неврозу. Я говорю о том чувстве утраты смысла, которое ныне все более овладевает людьми, – я бы назвал его *экзистенциальным вакуумом.* Человек страдает не только от оскудения своих инстинктов, но и от утраты традиций. Инстинкты уже не подсказывают ему, что нужно делать, а традиция – кем нужно быть[7]. Скоро он уже не будет знать, чего хочет, и ему останется лишь подражать другим: так человек становится жертвой конформизма. Психоаналитики США уже отмечают появление невроза нового типа: основное его проявление – сковывающее отсутствие инициативы. Обычные виды лечения, жалуются коллеги, в этих случаях не помогают, они бессильны. То есть раздавшийся из среды пациентов вопль – потребность обрести смысл жизни – находит отклик и среди врачей, и мы слышим призыв подобрать новые средства психотерапевтического лечения. Этот призыв раздается все громче из-за того, что экзистенциальный вакуум представляет собой чрезвычайно распространенное явление. Из моих немецкоязычных студентов – немцев, швейцарцев и австрийцев – 40 % сообщают, что им уже знакомо ощущение абсолютной утраты смысла. Среди американцев, слушавших мои лекции на английском языке, таких обнаружилось 80 %. Разумеется, из этого не следует, будто экзистенциальный вакуум поглощает главным образом американцев, и нет даже причины утверждать, будто источник его – так называемая американизация; скорее я бы предположил, что это – симптом высокоразвитого индустриального общества. И раз уж Босс назвал скуку неврозом будущего, я хотел бы уточнить: «Будущее уже настает». И более того: все это еще 100 лет тому назад предсказал Шопенгауэр, предположив, что человечество обречено вечно шарахаться из крайности в крайность, от тягостной нужды к скуке и обратно. Просто нам, психиатрам, чаще приходится иметь дело с последствиями скуки.

Но готова ли к этой ситуации психотерапия? Мне кажется, ей придется сначала несколько подрасти, чтобы соответствовать новой роли. Ведь она еще толком не переросла ту стадию, когда – повторим выражение Франца Александера – господствовала механистическая концепция. Но Франц Александер также справедливо напоминал о том, сколь великими достижениями обязаны мы даже этому первоначальному этапу с его материализмом и механицизмом. Я бы сказал: *нам не в чем каяться, но многое предстоит исправить.*

Первую попытку коррекции предпринял Фрейд. Его психоаналитическая теория знаменовала рождение современной терапии. Но Фрейду пришлось эмигрировать, и с ним вместе

покинула отчизну и психотерапия. Фактически изгнание Фрейда началось в тот день, когда его доклад в старинном и достопочтенном медицинском сообществе приветствовали издевательским хохотом. А теперь настало, как мне кажется, время осуществить то, что я несколько лет назад провозгласил в заголовке доклада, прочитанного в медицинском обществе Майнца: «Возвращение психотерапии в медицину». Своевременность такого возвращения подтверждают семейные врачи, которые все чаще сталкиваются с задачами из области душепопечения. И все же медицина остается пока в существенной мере механистической, пациент по-прежнему «обезличен». Клиническое лечение норовит обратиться в рутину, а то и в бюрократическую процедуру. И тем большим заблуждением было бы со стороны психотерапии поддаться влиянию чересчур «технологической» медицины, вдохновиться идеалом «инженера человеческой души», который высмеивал Франц Александер. Но осмелюсь утверждать, что мы в состоянии избежать такой опасности.

Итак, психотерапии настала пора вновь обрести свое законное место в общем пространстве искусства исцелять. Однако с этим возвращением преобразится лик обеих дисциплин – и психотерапии, и медицины. Психотерапии придется уплатить свою цену за возвращение к медицине, а именно *отказаться от мифологизации психотерапии.*

А как отразится возвращение психотерапии на медицине? Приведет ли этот процесс в самом деле к неудержимой «психологизации медицины»? Не думаю. К чему бы мы в итоге ни пришли, это будет не психологизация, а *вочеловечивание медицины.*

Выводы

Как бы ни была насущна для психотерапии личная связь пациента с врачом, мы никоим образом не можем пренебречь и техникой. Не метод обезличивает пациента, а общий дух, с каким приступают к лечению, попытки опредметить больного и им манипулировать – а они свойственны психотерапии ничуть не в меньшей степени, чем нейролептической фармакологии[8]. В области ноогенного невроза психотерапия так же часто, как соматотерапия, упускает из виду истинную этиологию, и нарастающий экзистенциальный вакуум все острее нуждается в новом (лого) терапевтическом подходе. Но с этими многоплановыми задачами психотерапия справится лишь при условии, что она вернется к общей медицине, от которой она ушла вместе с Фрейдом. Возвращение преобразит и лик самой психотерапии, и образ всей медицины, поскольку тогда осуществятся и демифологизация психотерапии, и вочеловечивание медицины.

I. От психотерапии к логотерапии

Психоанализ и индивидуальная психология

Как можно построить разговор о психотерапии, не упоминая Фрейда и Адлера? Как рассуждать о ней, уйдя от психоанализа и индивидуальной психологии и не желая на них ссылаться? Ведь это две крупнейшие системы внутри психотерапии, и невозможно проследить историю психотерапии, не обращаясь к творчеству их создателей. И хотя нам теперь часто удается выйти за пределы психоанализа или индивидуальной психологии, это получается именно тогда, когда в основу новых исследований ложатся эти концепции. Штекель прекрасно сформулировал ситуацию, описывая свое отношение к Фрейду и преемственность: карлик на плечах великана видит дальше и больше, чем сам великан[9].

Поскольку в этой книге я намереваюсь предпринять попытку выйти за рамки всей созданной на данный момент психотерапии, необходимо для начала обозначить эти рамки. Прежде чем задаться вопросом, нужно ли и возможно ли переступать границы, безусловно, требуется установить наличие таких границ в психотерапии.

Фрейд сравнивал существенные достижения психоанализа с осушением Зейдерзее: как после ухода воды повсюду проступила плодородная почва, так благодаря психоанализу «Оно» повсюду сменится «Я», то есть на месте бессознательного проступит сознательное, власть бессознательного будет осознана, «вытеснения» устранены. Итак, задача психоанализа состоит в том, чтобы развернуть процесс вспять, от последствий вытеснения вернуться к причине. Вот почему понятие «вытеснение» занимает центральное место в психоанализе именно в смысле подавления сознательного «Я» бессознательным «Оно». В системе неврозов психоанализ видит угрозу подавления «Я» и лишения его власти, поэтому аналитическая терапия стремится вырвать у подсознания подавленные переживания, возвратить их в сферу сознательного и тем самым укрепить власть «Я».

Как термин «вытеснение» в психоанализе, так в индивидуальной психологии ключевую роль играет понятие «аранжировка». Невротик прибегает к аранжировке, чтобы снять с себя ответственность, то есть он не пытается вытеснить нечто из сознания в подсознание, однако хочет избавиться от вины, возложив ее на симптом: во всем виноват недуг, а больной ни в чем не виноват. С точки зрения индивидуальной психологии аранжировка – это попытка пациента оправдаться перед обществом или (так называемое «алиби по болезни») перед самим собой. Поэтому индивидуальная психология добивается того, чтобы невротик принял на себя ответственность за свой симптом, возвращает симптом в сферу «Я» и расширяет ее благодаря росту ответственности.

В психоанализе, следовательно, невроз рассматривается в конечном счете как сокращение «Я», то есть области сознательного, а в индивидуальной психологии – как сокращение «Я», то есть области ответственности. Обе теории страдают ограниченностью: одна полностью сосредотачивается на сознании, другая – на ответственности. Но непредвзятый взгляд на первоосновы человеческого бытия подтвердит, что и сознание, и ответственность – неотъемлемые элементы нашего бытия-в-мире. Можно выразить ту же мысль антропологической формулой: быть человеком – значит обладать сознанием и ответственностью. И психоанализ, и индивидуальная психология рассматривают лишь одну сторону человеческого бытия, один момент человеческой экзистенции, но только сложив обе стороны воедино мы получим подлинный образ человека. К антропологической картине эти школы подходят с противоположных точек зрения, но в итоге их принципы взаимно друг друга дополняют. Научный анализ показывает,

что возникновение именно таких двух наиболее представительных школ в области психотерапии – результат отнюдь не случайного хода развития науки, но логической необходимости.

Психоаналитик и индивидуальный психолог односторонне рассматривают «свои» аспекты человеческого бытия, но сознание и ответственность нерасторжимо связаны между собой, о чем свидетельствует и наш язык: например, во французском и английском «со-знание» и «со-весть» (а это близкородственное «ответственности» понятие) обозначаются схожими или однокоренными словами. Так единством слова подчеркивается и единство смысла.

Онтологический подход подтверждает единство сознания и ответственности: вместе они составляют цельного человека. Мы исходим из того, что всякое бытие по сути представляет собой «инобытие». Мы обнаруживаем различные аспекты реальности, как бы извлекая их из полноты бытия[10], и отграничить от прочего можем лишь то, что чем-нибудь от прочего отличается. Лишь в соотнесении одного аспекта реальности с другим и конституируются они оба. Связь между бытием и ино-бытием любого объекта каким-то образом предшествует самому объекту. Быть = «быть другим по отношению к», состоять в отношениях. Только отношение и «существует»[11]. Позволим себе сформулировать: *всякое бытие есть отношение.*

Быть другим возможно одновременно или последовательно. Сознание исходит из сопоположения субъекта и объекта, то есть из ино-бытия в пространстве, но ответственность предполагает последовательность различных состояний, различение будущего от нынешнего бытия, то есть ино-бытие во времени, становление другим: воля как носитель ответственности стремится перевести одно состояние в другое. Онтологическая связь в паре понятий «со-знание» и «со-весть» (ответственность) коренится в первичном расщеплении бытия как ино-бытия по двум возможным параметрам – в пространстве или во времени. Из двух возможных антропологических подходов, которые проистекают из этого онтологического факта, психоанализ и индивидуальная психология довольствуются одним, каждый своим.

Мы вполне отдаем себе отчет в том, что обязаны Фрейду – не более и не менее – открытием целого измерения психического бытия[12]. Но Фрейд разбирался в собственном открытии примерно так же, как Колумб, который, обнаружив Америку, полагал, что добрался до Индии. Так и Фрейд видел суть психоанализа в его механизмах – вытеснении, переносе, в то время как на самом деле речь идет о возможности более глубокого самоосознания и самовыражения в экзистенциальной встрече.

Тем не менее нам подобает великодушно защитить Фрейда от его собственных заблуждений. Что остается от психоанализа в конечном и несомненном итоге, если очистить его от всего, что обусловлено тогдашними понятиями, от скорлупы XIX века, которая все еще его сковывает? Здание психоанализа покоится на двух основных концепциях: на понятиях вытеснения и переноса. Вытеснение в рамках психоанализа прорабатывается через осознание, возвращение в сферу осознанного. Всем нам памятны горделивые, я бы даже сказал – Прометеевы, слова Фрейда: «Где было "Оно", должно стать "Я"». Но что касается второго принципа – переноса – он, по моему мнению, является собственно *орудием экзистенциальной встречи.* Итак, квинтэссенция психоанализа может быть охвачена приемлемой также и ныне формулой, соединяющей принципы осознанности и переноса: «Где было "Оно", должно стать "Я"», *но «Я» становится «Я» только с «Ты».*

Парадоксальным образом вызванные индустриальным обществом обезличивание и отчуждение усилили потребность человека в самораскрытии. В США, стране «одиночества в толпе», функции психотерапии заметно изменились, что сыграло на руку психоанализу. Но США также страна пуританской, кальвинистской традиции. Сексуальное здесь вытеснялось на коллективном уровне, а теперь неверно истолкованный как «пансексуальный» психоанализ ослабил коллективное вытеснение. *В действительности психоанализ вовсе не пансексуален,* ему присущ лишь пандетерминизм.

Собственно, психоанализ никогда не был пансексуальным, а ныне тем более. Проблема лишь в том, что Фрейд рассматривал любовь как эпифеномен, в то время как в действительности она представляет собой *первофеномен человеческого существования,* а не привходящий эпифеномен, будь то в смысле устремления к недоступной цели или в смысле сублимации. Феноменологически доказано, что, если дело вообще когда- нибудь доходит до сублимации, любовь непременно предшествует сублимации как ее условие и потому мы не можем считать способность к любви, *предпосылку* сублимации, *результатом* сублимационного процесса. Иными словами, сублимация, то есть интеграция сексуальности в цельную личность, может быть понята лишь на фоне экзистенциально первичной способности любить. *Лишь «Я», которое обращено к «Ты», способно интегрировать свое «Оно».*

Шелер в малопочтительном примечании намекнул, что индивидуальная психология и вовсе подходит лишь определенному типу человека, а именно карьеристу. Я бы не стал так далеко заходить в критике этого направления, но соглашусь, что индивидуальная психология, обнаруживая всегда и повсюду честолюбие как основной стимул, проглядела, сколь многие люди вдохновляются честолюбием весьма радикального свойства, которое и честолюбием-то в обычном смысле слова не назовешь, поскольку никакой земной почестью оно не удовлетворяется, но стремится к гораздо, гораздо большему – к увековечению себя в той или иной форме.

Появилось выражение «глубинная психология», но где же психология «высокая», которая учитывала бы не только волю к наслаждению, но и волю к смыслу?[13] Пора задаться вопросом: не следует ли нам изучать в психотерапии не только бездны человеческого бытия, но и его вершины, и сознательно, принципиально устремляться не только на ступень душевного, но и за пределы душевного к духовному?

На данный момент психотерапия дает нам слишком убогое представление о духовной жизни человека. Известно, к примеру, расхождение между психоанализом и индивидуальной психологией: первый рассматривает душевную реальность как каузальную, а в индивидуальной психологии предпочтение оказывается категории целеустремленности. Несомненно, «целеустремленность» – категория более высокого уровня, и в этом отношении индивидуальная психология оказалась более высоким, по сравнению с психоанализом, этапом развития психотерапии, новым словом в ее истории. Однако этот новый этап, по моему мнению, следует развивать далее, поскольку тут может быть достигнут еще более высокий уровень. Следует задать вопрос, исчерпывается ли двумя вышеприведенными категориями область возможных точек зрения и не пора ли нам добавить к «необходимости» (каузальность) и «хотению» (целеустремленность) еще и «долженствование».

Такие рассуждения могут на первый взгляд показаться далекими от жизни, но это не так: они вполне актуальны для врача, и в особенности для практикующего психотерапевта, ведь он старается всеми средствами «выжать» из больного по максимуму. Максимум не тайны, но человеческого достоинства, ибо слова Гёте следовало бы сделать девизом любого вида психотерапии: «Если принимать людей такими, какие они есть, мы сделаем их хуже, но если принять их такими, какими они должны быть, мы сделаем их теми, кем они могут стать».

Помимо этих отличий в антропологических подходах и психопатологических категориях, очевидно, что психоанализ и индивидуальная психология расходятся также и в постановке целей психотерапии. И опять-таки мы имеем дело не с двумя крайними противоположностями, но скорее с последовательными этапами, и опять-таки полагаем, что конечный этап еще не достигнут. Присмотримся к тому мировоззренческому целеполаганию, которое психоанализ, осознанно или бессознательно (чаще не признавая того), все же имплицитно берет за основу. Чего в конечном счете хочет психоанализ добиться от невротика? Заявленная цель заключается в том, чтобы установить компромисс между притязаниями бессознательного, с одной стороны, и требованиями реальности – с другой. Психоанализ пытается адаптировать индивидуума и его побуждения к внешнему миру, примирить его с реальностью, которая зача-

стую, согласно «принципу реальности», вынуждает к беспощадному отречению от тех или иных побуждений. Индивидуальная психология ставит себе более высокие цели: сверх адаптации, она призывает пациента заняться отважным переустройством реальности; «необходимости» «Оно» противопоставляется воление «Я». Но теперь зададимся вопросом, полон ли ряд этих целей и не возможен ли, более того, не требуется ли прорыв в еще одно измерение, то есть, другими словами, не нужно ли добавить третью категорию к понятиям адаптации и образования гештальта, чтобы получить полномасштабный образ цельного человека, состоящего из тела, души и духа, ведь только тогда мы сумеем помочь страдающему, доверившемуся нам человеку воссоединиться с его реальностью. Полагаю, что эта последняя категория – осуществление. Между формированием внешней жизни и внутренним осуществлением человека имеется фундаментальное различие. Формирование жизненного гештальта я бы отнес к размерной величине, модулю, а осуществление – это вектор, направленный на ту заведомую, заранее данную потенциальную ценность каждой человеческой личности, чья реализация и осуществляется в жизни.

Чтобы прояснить эти отличия примером, вообразим молодого человека, выросшего в бедности. Не желая удовлетвориться «адаптацией» к этим стесненным и жалким условиям, он навязывает свою личную волю окружающему миру и так «преображает» свою жизнь, что получает, скажем, возможность учиться и получить более почтенную профессию. Допустим далее, что он по своим склонностям и способностям займется медициной и станет врачом и ему представится соблазнительный шанс занять выгодное с финансовой точки зрения положение, так что он сможет спокойно планировать всю свою жизнь и сделаться богачом. Но предположим также, что талант этого человека принадлежит специфической области медицинской профессии, а выгодная должность не оставляет ему шанса работать в этой области. В таком случае при счастливом внешне образе жизни он лишится внутреннего осуществления, и, как бы он ни преуспевал, будь у него собственный дом – полная чаша, и дорогой автомобиль, и прочие роскошные аксессуары, как только ему случится задуматься достаточно глубоко, он увидит, что его жизнь отчего-то пошла наперекосяк. Столкнувшись с гештальтом другого человека, который отказался от внешнего богатства и многих радостей жизни, оставшись верным своему истинному призванию, он вынужден будет сказать себе словами Геббеля: «Тот, кто я есть, приветствует с горечью того, кем я мог быть». С другой стороны, можно вполне себе представить, как наш воображаемый молодой человек отказывается от блистательной карьеры, обходится без всех преимуществ, какие она сулила, и целиком посвящает себя избранной профессии. *Смысл его жизни* и внутренняя реализация будут обеспечены благодаря тому, что он займется тем, что может сделать именно он. С этой точки зрения скромный сельский врач, укоренившийся в своем малом мирке, покажется нам более великим, чем многие его пристроившиеся в столице коллеги. Так же и теоретик, который трудится на дальних форпостах науки, окажется выше многих практиков, которые «в самой сердцевине жизни» ведут борьбу со смертью, ибо на фронте науки, там, где она заводит или продолжает борьбу с неведомым, теоретик держит пусть и небольшой участок, но совершает на нем нечто уникальное и незаменимое, и никто не мог бы вместо него восполнить эти личные достижения. Он нашел свое место, заполнил его и тем самым *обрел внутреннюю полноту*.

Так дедуктивным методом мы, видимо, обнаружили пробел в научном пространстве психотерапии: нам удалось выявить лакуну, которая нуждается в заполнении. Психотерапия, как мы доказали, в ее нынешнем состоянии должна быть дополнена психотерапевтической процедурой, так сказать, по ту сторону Эдипова комплекса и чувства неполноценности или вообще за пределами динамики аффектов. Нам недостает той психотерапии, которая заглянет в подоплеку динамики аффектов, которая за психическим расстройством невротика разглядит его духовные страдания. Итак, речь идет о психотерапии «духовного».

Час рождения психотерапии пробил тогда, когда за телесными симптомами попытались различить душевные причины, то есть выяснить психогенез; но теперь есть возможность совершить последний шаг и различить за психогенезом, поверх динамики аффектов в неврозе человека, его духовную нужду, и это станет исходной точкой для помощи. При этом мы не упускаем из виду, что подобная установка врача сопряжена с проблемами, ведь в таком случае у врача возникает необходимость занять определенную ценностную позицию. В тот момент, когда врач ступает на почву «психотерапии в духовном смысле», его собственный духовный склад и его конкретное мировоззрение становятся однозначно ясными, в то время как прежде, в традиционной медицине, они оставались разве что подразумеваемыми, поскольку в любом виде медицины всегда на первом месте и по умолчанию находится безусловная ценность здоровья, и признание этой ценности как главного ориентира всякого целительства не вызывает проблем, поскольку врач всегда может сослаться на выданный ему обществом мандат, который как раз и предписывает трудиться во благо здоровья.

Напротив, предлагаемое здесь распространение психотерапии, вовлечение духовной сферы в лечение душевных заболеваний, чревато трудностями и опасностями. О них, в особенности об угрозе навязывания собственного мировоззрения врача пациенту, которого он лечит, нам еще представится случай поговорить, вопрос же, можно ли вовсе избежать подобных издержек, следует рассматривать одновременно с фундаментальным вопросом о том, возможно ли вообще предлагаемое нами *расширение психотерапии.* До тех пор пока этот вопрос остается открытым, сам принцип «духовной психотерапии» остается лишь благим пожеланием. Этот вид психотерапии утвердится или падет в зависимости от того, удастся ли нам от установления ее теоретической необходимости перейти к доказательству ее возможности и привести фундаментальные доводы в пользу вовлечения духовного (а не только душевного) в сферу медицины. И чтобы наша критика «ортодоксальной» психотерапии не выходила за разумные пределы, нужно показать, какое место мы в ней отводим ценностным суждениям. Но к этому вопросу мы подойдем лишь в заключительной главе. Сейчас мы указали на присутствие ценностных суждений в любом медицинском акте и попробуем заняться вопросом о необходимости таких суждений – не о теоретической их необходимости, поскольку о ней уже сказано выше, а о практической.

На самом деле эмпирическими фактами подтверждается наш дедуктивный вывод: именно духовного измерения психотерапии и не хватает. Психотерапевт ежедневно, ежечасно в своей повседневной практике, в конкретной ситуации общения с пациентом сталкивается с мировоззренческими вопросами. И перед лицом этих вопросов все то снаряжение, которым оснастила его «обычная» психотерапия, оказывается бессильным.

Экзистенциальный вакуум и ноогенный невроз

Задача врача – помочь пациенту обрести мировоззрение и систему ценностей, собственное мировоззрение и собственную систему ценностей! – ныне тем более важна, что около 20 % неврозов вызваны и обусловлены чувством утраты смысла, «экзистенциальным вакуумом». Человеку, в отличие от животного, инстинкт не подсказывает, что нужно делать, а ныне не помогают и традиции, и вскоре он уже не сможет разобраться, чего же он сам хочет, а тем более, что он готов делать и чего хотят от него другие, то есть человек становится уязвимым для авторитарных и тоталитарных вождей и гуру.

Ныне человек приходит к психиатру, усомнившись в смысле своей жизни или вовсе отчаявшись его найти. В словаре логотерапии мы именуем это экзистенциальной фрустрацией. Само по себе это состояние вовсе не патология. Мне известен конкретный случай: пациент, профессор университета, обратился в мою клинику, отчаявшись найти какой бы то ни было смысл бытия. В разговоре с ним выяснилось, что он страдает от эндогенного депрессивного состояния, однако угрызения по поводу смысла жизни одолевают его не в депрессивной фазе, как можно было бы ожидать: в эти периоды ипохондрия занимала его настолько, что о смысле жизни думать было некогда. Лишь в промежутках, в пору благополучия, доходил он до этих угрызений! Иными словами, между духовной нуждой, с одной стороны и душевной болезнью – с другой в конкретном случае наблюдалась обратная связь: они взаимно исключали друг друга. Фрейд придерживался иного мнения и писал Мари Бонапарт: «В тот момент, когда человек задается вопросом о смысле и ценности жизни, он явно болен»[14].

Рольф фон Экартсберг с факультета общественных отношений Гарвардского университета одарил нас продолжительным исследованием, которое охватило период в 20 лет. Он изучал 100 выпускников Гарварда, и, как сообщил мне в личной беседе, «25 % вдруг ни с того ни с сего обнаружили в своей жизни "кризис", вызванный вопросом о смысле жизни. Хотя многие из них вполне успешны профессионально (половина занялась бизнесом) и отлично зарабатывают, они все-таки жалуются на отсутствие особой жизненной задачи, деятельности, которая позволила бы им внести свой уникальный и незаменимый вклад. Они взыскуют "призвания", личных, окрыляющих ценностей».

Если считать это неврозом, то это новый тип невроза, который мы в логотерапии именуем ноогенным. В США им уже занимаются в Гарварде и в центре Брэдли в Коламбусе, штат Джорджия. Разрабатываются тесты, чтобы диагностически разграничить ноогенный невроз от психогенного. Джеймс Крамбо и Леонард Махолик подводят итоги своих исследований: «The results of 1151 subjects consistently support Frankl's hypothesis that a new type of neurosis – which he terms noogenic neurosis – is present in the clinics alongside the conventional forms: There is evidence that we are in truth dealing with a new syndrome»[2][15].

Когда диагностируется ноогенный невроз, логотерапия предлагает специальный метод как раз для его лечения, а если вопреки показаниям врач отвращается от такого метода, возникает подозрение, что он руководствуется страхом перед собственным экзистенциальным вакуумом.

В отличие от экзистенциального подхода, который требуется в случаях ноогенного невроза, как мы его обозначили, односторонняя психодинамическая или аналитическая психотерапия предлагают пациенту утешение в его «трагической экзистенции» (Альфред Делп), в то время как логотерапия принимает экзистенциальную данность настолько всерьез, что воз-

[2] «Данные по 1151 пациенту подтверждают гипотезу Франкла о появлении нового типа невроза – ноогенного невроза, согласно его терминологии, наряду с известными клиническими формами. Достаточно фактов указывают, что мы действительно имеем дело с новым синдромом» (*англ.*).

держивается сводить ее к психологистически-патологическому псевдообъяснению – это, мол, «всего лишь защитные механизмы, реактивное образование». А как это еще назвать, если не утешением, и притом дешевым, когда врач зачастую – цитирую американского психоаналитика Бертона[16] – сводит страх смерти к страху кастрации и другим с экзистенциальной точки зрения безвредным страхам? Дорого бы я дал за то, чтобы меня терзал страх кастрации, а не жуткий вопрос, мучительное сомнение: смогу ли я некогда, в предсмертный час, сказать, что моя жизнь имела смысл?

Когда появилось понятие ноогенного невроза, горизонты психотерапии расширились, а клиентура отчасти сменилась. Кабинет врача стал местом паломничества для всех отчаявшихся в жизни, усомнившихся в ее смысле. Поскольку «западное человечество ушло от священника к врачу, от душепопечителя к душецелителю», как выразился фон Гебзаттель, у психотерапии появилась и такая наместническая роль.

Но вообще-то ныне ни у кого нет причины жаловаться на недостаток жизненного смысла: достаточно лишь раздвинуть свои горизонты, чтобы заметить: пусть мы наслаждаемся благосостоянием, все остальные живут в нужде, мы радуемся своей свободе, но куда подевалась ответственность за других? Прошло несколько тысячелетий с тех пор, как человечество пришло к вере в Бога, к монотеизму, но где же осознание единого человечества, вера, которую я бы хотел назвать *моноантропизмом*? Где осознание человеческого единства – единства, которое покрывает все многообразие отличий как в цвете кожи, так и в партийных цветах?

Преодоление психологизаторства

Каждый психотерапевт знает, как часто в ходе лечения возникает вопрос о смысле жизни. И знание, что сомнения пациента, его мировоззренческое отчаяние в смысле жизни развивались с психологической точки зрения так или эдак, мало чем нам поможет. Найдем ли мы душевную причину его духовной нужды в комплексе неполноценности, сведем ли пессимистические настроения пациента к какому-то иному комплексу, на самом деле все подобного рода речи обращены не к пациенту – мимо него. Суть его проблемы затрагивается при этом так же мало, как на приеме у врача, который вовсе не применяет психотерапию, а довольствуется физиотерапевтическими процедурами или медикаментозным лечением. Насколько же мудрее классическое изречение: Medica mente non medicamentis[3].

Итак, вот что от нас в этом смысле требуется: показать, что все врачебные действия такого рода мало чем друг от друга отличаются и все «проходят мимо» пациента, разве что в каждом конкретном случае способы «проходить мимо» подпадают под ту или иную разновидность «научного» или «медицинского» подхода.

И вот что необходимо сделать: выстроить разговор с больным, научиться задавать вопрос и выслушивать ответ, вступать в дискуссию, вести борьбу адекватными средствами, то есть духовным оружием. Вот что нужно нам, или, вернее и важнее, вот чего вправе ждать от нас страдающий неврозом человек: требуется имманентная критика всех его философских аргументов. Нужно отважиться на честный бой, выставив против его доводов контраргументы и запретив себе прибегать к удобной чужеродной аргументации, которая заимствует свои тезисы из области биологии или социологии, – такие переходы ослабляют имманентную критику, поскольку приходится покидать тот уровень, на котором прозвучал вопрос, то есть духовный уровень. Мы должны оставаться здесь и вести духовную борьбу за духовную позицию, сражаться духовным оружием. Уже сам принцип интеллектуальной или философской честности призывает нас сражаться равным оружием.

Само собой очевидно, что в каких-то случаях полезнее прибегать к неким формам скорой помощи, если пациент не просто сомневается в смысле собственной жизни, но близок к отчаянию и проявляет склонность к суициду. К такого рода первой помощи относится новый метод, который можно было бы назвать «академическим подходом» к проблеме: когда пациент видит, что угнетающее его отчаяние совпадает с основной темой современной экзистенциальной философии, тут же проступает и его духовная потребность, которая также совпадает с духовной потребностью человечества, и он уже может воспринимать свое состояние не как постыдный, с его точки зрения, невроз, но как жертву, которой можно даже гордиться. Да, бывают пациенты, которые в конце концов с облегчением сообщают, что они нашли терзавшую их проблему на такой-то странице такого-то труда по экзистенциальной философии: это дает им возможность эмоционально дистанцироваться от своей проблемы, найдя ей рациональное объяснение.

Врач, получивший соответствующую философскую подготовку, не станет лечить ведущего духовную битву человека транквилизатором, а предпримет попытку *с помощью духовно-ориентированной психотерапии* возвратить пациенту связь с духовным началом, обеспечить ему духовный «якорь». Но это применимо именно в тех случаях, когда мы имеем дело с «типично невротическим» мировоззрением. Ведь либо пациент прав в своем пессимизме и тогда мы не правы, пытаясь психотерапевтическими методами бороться с ним (ни в коем случае нельзя отрицать мировоззрение невротика лишь по факту его недуга и считать его заведомо «невротическим»), либо пациент заблуждается и тогда для коррекции его мировоззре-

[3] «Лечи разумом, а не лекарствами» (*лат.*).

ния требуется принципиально иной, уж никак не психотерапевтический, метод. Итак, можно сформулировать: когда пациент прав, психотерапия не нужна, ведь нет причины исправлять верное мировоззрение, а когда пациент не прав, психотерапия невозможна, поскольку с помощью психотерапии не удастся исправить неверное мировоззрение. Значит, вся прежняя психотерапия в духовных вопросах недостаточна и, более того, она в них некомпетентна. Как мы уже показали, по отношению к цельной реальности души она недостаточна, по отношению же к автономной духовной реальности – некомпетентна.

Некомпетентность, однако, проявляется не только в попытке лечить психотерапевтическими средствами мировоззрение, но и в поддерживаемой такого рода психотерапией концепции «психопатологического мировоззрения». На самом деле никакой психопатологии мировоззрения не существует и быть не может, поскольку духовное творение как таковое несводимо к психологии уже потому, что духовное и душевное измерения не совпадают. Содержание мировоззренческой картины никогда не удастся полностью свести к душевому состоянию «автора». И тем более нельзя из факта душевного недуга человека, выстраивающего то или иное мировоззрение, делать вывод, что его мировоззрение, эта картина из области духовного, заведомо неправильна. И даже если мы разберемся, как пессимизм, скептицизм или фатализм невротика обусловлены психологически, ни нам, ни пациенту не будет от этого особой пользы. Наша задача – опровергнуть его мировоззрение, лишь потом можно будет перейти к «психогенезу» его идеологии и понять ее с точки зрения индивидуальной истории человека. Итак, не может быть психопатологии и, соответственно, психотерапии мировоззрения, возможны разве что психопатология и психотерапия того, кто имеет это мировоззрение, конкретного человека, в чьей голове оно сложилось. Отсюда следует, что подобная психопатология никогда не получит права судить об истинности или ложности мировоззрения (ср.: Аллерс). Ей не будет дозволено высказываться о каких-либо философских положениях, все ее суждения должны безусловно и полностью ограничиваться личностью конкретного философа. Присущие психопатологии категории «здоровья» и «болезни» применимы только к людям, а не к творению их разума. Психопатологический диагноз не может заменить собой философское доказательство истинности или ложности мировоззрения. Душевное здоровье или душевная болезнь «носителя» какого-либо мировоззрения не доказывает и не опровергает духовную истинность или духовную ошибочность мировоззрения. Ибо *дважды два – четыре, даже когда эта истина исходит от шизофреника.* Ошибку в счете следует выявлять математически, а не психиатрически: мы же не предполагаем, что паралич непременно приведет к ошибке в счете, скорее уж при ошибке в счете проверим признаки паралича. Итак, для оценки духовного содержания принципиально не имеет значения, каковы его душевные корни, является ли оно итогом болезненных душевных процессов.

В конечном счете во всех этих вопросах мы сталкиваемся с психологизаторством, то есть с псевдонаучным подходом, который предполагает судить о пригодности или непригодности духовного содержания, исходя из его душевных истоков. Эти попытки заведомо обречены на провал, поскольку объективно духовные творения ускользают от такой чужеродной хватки. Нельзя игнорировать полную автономность духовной сферы. Недопустимо оспаривать существование божества на том основании, что вера возникла из страха прачеловека перед непостижимыми силами природы; также из того обстоятельства, что художник страдает душевным недугом или, как мы выражаемся, находится в психотическом эпизоде болезни, нельзя делать вывод о художественной ценности его творчества. И даже если какое-то подлинно духовное достижение человечества или культурное явление позднее, так сказать, вторично было поставлено на службу чужеродным мотивам и интересам, то есть использовано не по назначению, это само по себе не должно ставить под вопрос ценность духовного творения, которым так злоупотребили. Отказывать в изначальной ценности и внутренней значимости творению художника или религиозному опыту в связи с его потенциальным или реальным извращением – значит

выплескивать вместе с водой и ребенка. Тот, кто так поступает, подобен человеку, который при виде аиста с изумлением воскликнул: «А я-то считал аистов выдумкой». Если аист присутствует в известном поверье «откуда дети берутся», из этого никак не следует, что птица не принадлежит и реальному миру.

При всем том невозможно, конечно, отрицать связь духовных построений с психологией и даже биологией и социологией: в этом смысле они «обусловлены», однако в этом же смысле не «детерминированы» ими. Вельдер справедливо указывал, что поиски обусловленности духовных построений и культурных феноменов сводятся к указанию «источников ошибок», объяснениям, откуда происходят какие-то преувеличения или та или иная односторонность, но из этих источников никоим образом не происходит сущностное содержание, которое позволило бы позитивно разъяснить духовное явление (всякая попытка такого рода «разъяснений» путает сферу выражения личности со сферой представления объекта). А что до формирования личной картины мира, то уже Шелер установил, что характерологические отличия и индивидуальность человека в целом лишь в той мере затрагивают его картину мира, в какой они влияют на выбор мировоззрения, однако в его содержимое они не вмешиваются. Эти обусловленные элементы мировоззрения Шелер соответственно и именует «элективными», в отличие от «конститутивных». С их помощью мы сумеем разве что понять, почему конкретный человек выбрал именно эту личную манеру воспринимать мир, но никогда не сможем «объяснить» то, что из полноты мира вошло в это индивидуальное и, допускаю, одностороннее мировоззрение. Специфика любого взгляда, способность любого мировоззрения что-то вычленять из целого лишь подчеркивает объективное бытие мира. В конце концов, нам известны источники ошибок в астрономии и обусловленность определенных отклонений при наблюдении, в том числе пресловутое «время реакции наблюдателя», но ведь эти субъективные особенности никого не побуждают усомниться в существовании Сириуса. Хотя бы по соображениям эвристики нам следует твердо занять позицию: психотерапия как таковая непричастна к любым мировоззренческим вопросам, и психопатология со своими категориями «здоровья» и «болезни» не должна судить об истинности и значимости духовного построения. Как только психотерапия пытается выносить свое суждение по этим вопросам, она впадает в грех психологизаторства.

Как было в свое время преодолено психологизаторство в истории философии, так теперь настала пора преодолеть психологизаторство в психотерапии с помощью метода, который мы решили назвать логотерапией. Логотерапии предназначено решать ту задачу, которую мы сформулировали как «психотерапию духовного»: задачу расширить нынешнее узкое представление о психотерапии и заполнить тот зазор, который мы сначала выявили теоретически, а затем подтвердили опытом терапевтической практики. Только логотерапия имеет законное право (при условии, что она воздержится от психологистических уклонений в неадекватную критику) обсуждать по существу духовную нужду душевнобольного человека[17].

Естественно, логотерапия не призвана вытеснить психотерапию, но должна ее дополнять – и то лишь в определенных случаях. *Де-факто* эти задачи не новы, и эти методы, по большей части бессознательно, применялись. Мы же хотим определить, где и когда логотерапия может осуществляться *де-юре*. Ради полной ясности нужно провести методичное рассмотрение и прежде всего отделить элементы логотерапии от психотерапевтических. Притом мы ни на миг не забываем, что эти элементы в терапевтической практике связаны друг с другом живой связью, так сказать, сплавляются воедино в работе с пациентом. Ведь только эвристически можно их разделить, а в реальности предмет психотерапии и логотерапии, душевное и духовное неразрывно связаны в единстве человеческого бытия.

Однако принципиальный подход требует разделять духовное и душевное: они принадлежат к существенно различающимся сферам[18]. Ошибка психологизаторства заключается в произвольном переключении с одного плана на другой. При этом полностью упускается из

виду автономия духовного, и это упущение естественным образом ведет к μετάβασις είς αλλο γένος[4][19]. Избежать этого в сфере психотерапевтического лечения и преодолеть здесь психологизаторство – главная задача и основная обязанность создаваемой нами логотерапии.

[4] Подмена понятий путем недопустимого переноса на не относящуюся к делу область (*др.-греч.*).

Генетический редукционизм и аналитический пандетерминизм

Мы живем в эпоху специалистов, и они предлагают нам частные точки зрения и аспекты реальности. *За деревьями научных достижений исследователь уже не видит леса реальности*. И научные достижения оказываются не только разделенными, но даже противоречивыми, трудно свести их в единую картину мира и человека. Но колесо прогресса в обратную сторону не прокрутишь. В наше время, когда научные исследования стали преимущественно командной работой, без специалистов никак не обойтись. *Но опасность не в том, что исследователи специализируются, а в том, что специалисты склонны к обобщениям.* Нам всем известны terribles simplificateurs[5], но теперь наряду с ними появляются, я бы сказал, *terribles généralisateurs*[6]. «Ужасные упростители» все низводят к минимуму, стригут под одну гребенку, но «ужасные обобщатели» не только держатся за свою единую мерку, а склонны распространять собственные открытия абсолютно на все. Будучи неврологом, я считаю вполне законным рассматривать компьютерную программу как модель центральной нервной системы, например, но утверждение, будто человек *всего лишь* компьютер, остается ошибочным. Да, человек в чем-то – компьютер, и в то же время он бесконечно больше любого компьютера. Нигилизм ныне проявляет себя не понятием *nihil* – «ничто», но маскируется за выраженьицем «всего лишь».

Под влиянием спровоцированной психоанализом (и разоблаченной Боссом) тенденции персонифицировать интрапсихические инстанции наметилась склонность всюду чуять какие-то уловки и финты и бросаться их дезавуировать. Этот furor analysandi[7], как выразился на 5-м Международном конгрессе по психотерапии (Вена, 1961) Рамон Сарро, неистовство, пренебрегающее и смыслом, и ценностями, подрывает психотерапию у самых корней. Американцы называют это явление редукционизмом. Я бы определил редукционизм как псевдонаучный подход, сводящий свойственные именно человеку феномены к более низкому уровню или же выводящий эти человеческие явления из «недочеловеческих» причин. Редукционизм – это *субгуманизм.* Любовь – это всего лишь не достигшие цели импульсы, совесть – всего лишь «сверх-Я» (подлинный современный психоанализ уже не постулирует тождество совести и «сверх-Я», но признал и утвердил различие между ними). Одним словом, такие сугубо человеческие явления, как совесть и любовь, редукционизм сводит к эпифеноменам. Тогда и дух – всего лишь высшая нервная деятельность (и это – намек на известный труд знаменитого исследователя. Такая вот *эпифеменология духа*).

Ученому нигилизму, который вылился в редукционизм, соответствует нигилизм жизненный, который и выражается в форме экзистенциального вакуума. Редукционизм с его тенденцией опредметить и обезличить человека играет на руку экзистенциальному вакууму. Это может показаться преувеличением, но это вовсе не так. Вот что пишет молодой американский социолог Уильям Ирвинг Томпсон: «Humans are not objects that exist as chairs or tables; they live, and if they find that their lives are *reduced* to the mere existence of chairs and tables, they commit suicide»[8]. (*Main Currents in Modern Thought* 19, 1962). И это действительно происходит: когда я делал доклад в Университете Анн-Арбора и в том числе говорил об экзистенциальном вакууме, в последовавшем обсуждении замдекана по работе со студентами сказал, что с экзистенциальным вакуумом он по работе сталкивается ежедневно, и готов был представить целый список

---

[5] Ужасные упростители (фр.).

[6] Ужасные обобщатели (фр.).

[7] Неистовство анализа (*лат.*).

[8] «Люди не предметы, подобные столам или стульям; они живые, и если обнаружат, что их жизни редуцируют до существования столов и стульев, то совершат самоубийство» (*англ.*).

студентов, которых сомнение в смысле жизни довело до отчаяния, а в итоге – до самоубийства. Американские авторы первыми критически присмотрелись к так называемому редукционизму и потребовали признать подлинное подлинным, *at face value*[9], как они выражаются, и таким образом присоединились к европейскому феноменологическому направлению. Это не мешает им признавать достижения Зигмунда Фрейда, однако они видят в нем специалиста по мотивам, подлинность которых не всегда готовы признавать. Так, самый выдающийся из современных американских психологов – Гордон Олпорт (Гарвардский университет) – именует Фрейда «a specialist in precisely those motives that cannot be taken at their face value»[10] (Personality and Social Encounter, Beacon Press, Boston 1960, P. 103). В качестве примера Олпорт ссылается на отношение Фрейда к религии: «To him religion is essentially a neurosis in the individual, a formula for personal escape. The father image lies at the root of the matter. One cannot therefore take the religious sentiment, when it exists in a personality, at its face»[11] (p. 104). Олпорт совершенно справедливо замечает, что такого рода подход уже устаревает: «In a communication to the American Psychoanalytic Association, Kris points out that the attempt to restrict interpretations of motivation to the id aspect only "represents the older procedure". Modern concern with the ego does not confine itself to an analysis of defense mechanisms alone. Rather, it gives more respect to what he calls the "psychic surface"»[12] (p. 103).

Затронутая проблематика имеет не только предметную, но и человеческую сторону. Ведь нужно спросить себя, к чему мы придем, если в рамках психотерапии смысл и ценности, которыми живет пациент, не будут приниматься как подлинные. Тогда и пациента как личность мы перестаем воспринимать всерьез. Мы можем повернуть дело так, что выйдет: в его веру никто не верит. Или, говоря опять-таки словами Олпорта, «The individual loses his right to be believed»[13] (p. 96). Как в таких обстоятельствах строить доверительную связь, едва ли возможно себе представить.

Опираясь на свидетельство Людвига Бинсвангера, мы понимаем, что Фрейд видел в философии «не более» чем «самую приличную форму сублимации подавленной сексуальности». («Воспоминания о Зигмунде Фрейде», Erinnerungen an Sigmund Freud, Bern 1956, S. 19). Насколько же подозрительными должно казаться эпигонам психоанализа частное, личное мировоззрение невротика! В такой оптике философия превращается в не что иное, как теоретизацию или даже теологизацию скрытого невроза. Вопрос, не является ли, наоборот, невроз практическим проявлением несостоятельной философии, остается без внимания.

Редукционизм не избегает крайностей даже тогда, когда ограничивается генетическим и аналитическим истолкованием не творений человека, но препятствий к этим творениям, например, когда утрата веры полностью выводится из воспитания и окружающей среды. Вновь и вновь будет повторено, что так проявляется влияние отцовского образа: в данном конкретном случае оно понудило к искажению образа Бога и тем самым к отказу от религии.

Мои сотрудники взяли без отбора все случаи, встретившиеся им в практике за один день, и распределили их по корреляции между образом отца и религиозной жизнью. В этом статистическом обзоре было выявлено 23 человека с позитивными, в целом, чертами образа отца и 13, которые ничего хорошего о нем сказать не могли. И вот что примечательно: из 23, выро-

---

[9] По номиналу, буквально (*англ.*).

[10] «Специалистом как раз по тем мотивам, которые невозможно принимать at face value» (*англ.*).

[11] «Религия в его глазах – это индивидуальный невроз, форма личного эскапизма. В основе ее – образ отца. Соответственно, религиозное чувство человека нельзя принимать at face value» (*англ.*).

[12] «В обращении к Американской психологической ассоциации Крис подчеркивает, что попытки ограничить истолкование мотивов лишь аспектом "Оно" "принадлежат к устаревшим процедурам". Современный интерес к "Я" не ограничивается анализом одних лишь защитных механизмов. Больше внимания уделяется тому, что он именует "психической поверхностью"» (*англ.*).

[13] «Человек утрачивает право на то, чтобы ему верили» (*англ.*).

ших в благоприятном семейном климате, лишь 16 сохранили хорошие отношения также и с Богом, а семеро впоследствии ушли от религии; среди тех 13, что росли с негативным образом отца, лишь двое позиционировали себя как атеистов, а не менее 11 ощущали призвание к вере. Итак, среди 27 взрослых верующих отнюдь не 100 % получили положительный импульс к вере в своем детстве, и, наоборот, далеко не все девять атеистов могли увязать свое неверие с негативным образом отца. Даже если в тех случаях, где обнаруживается *корреляция* между образом отца и образом Бога, мы предположим прямой результат воспитания, там, где образы отца и Бога отнюдь не совпадают, нам придется все же признать последствия личного решения. Способный к самостоятельному решению человек может также откинуть предполагаемые детерминанты, и одна из существенных задач психотерапии – вопреки «всемогущей обусловленности» провоцировать именно такую свободу бытия. И философия, высмеиваемая как «всего лишь сублимация подавленной сексуальности» (см. выше), и есть та, которая способна указать пациенту путь к свободе. Если бы мы начали применять философию как форму лечения, мы лишь исполнили бы завет Канта. Недопустимо заведомо отвергать Бога – и ведь вполне законно призывать на помощь медицине химию, например!

Мы бы не стали спорить против здравого детерминизма, но мы выступаем против того, что я назову «пандетерминизмом»[20]. Человек, разумеется, во многом детерминирован, то есть определяется предпосылками – биологическими, психологическими или социальными, и в этом смысле он отнюдь не свободен, не свободен от этих предпосылок и вообще не свободен от чего-либо, существует лишь свобода «для», а не «от», свобода занять определенную *позицию* по отношению ко всем предпосылкам, и об этой особой человеческой возможности пандетерминизм забывает, в упор ее не видит.

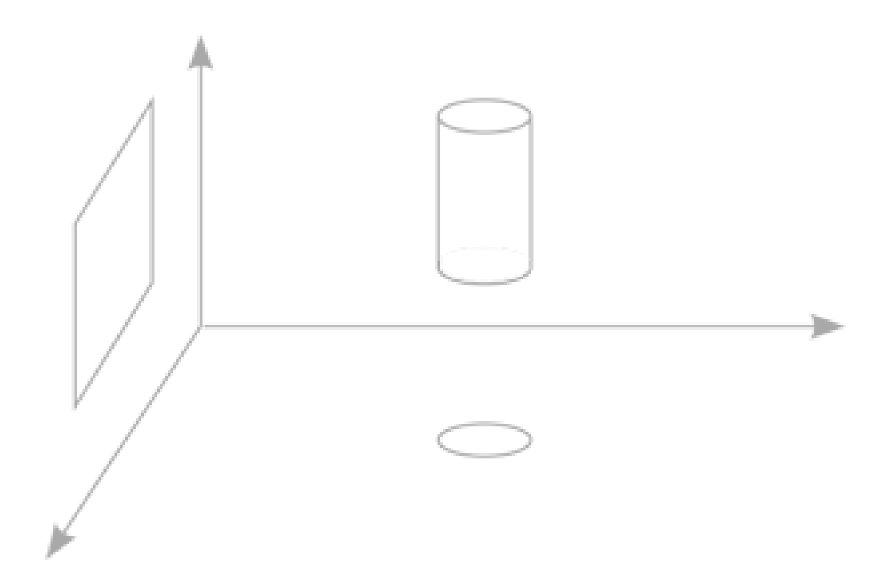
И не надо напоминать мне о том, насколько обусловлено бытие человека, – в конце концов, я врач с двумя специальностями, невролога и психиатра, и очень неплохо разбираюсь в биопсихологическом устройстве человека, однако я не только медик-специалист, но и человек, переживший четыре концентрационных лагеря, а потому я знаю также, что человек обладает свободой выйти за пределы всех предпосылок и противопоставить даже самым тяжелым и страшным обстоятельствам ту силу, которую я решил назвать упрямством духа.

Imago hominis

14

За спасение человеческого от редукционистских устремлений плюралистической науки мало кто так ратовал, как Николай Гартман с его онтологией и Макс Шелер с его антропологией. Они исследовали различные уровни – телесный, душевный и духовный. Каждому из них соответствует своя наука: телесному – биология, душевному – психология и т. д. Соответственно развивается и множество наук, но где же тогда единство человека? Где человеческое бытие, где мозаика, сложившаяся из рывков и скачков, «качественных скачков», по Гегелю? Искусство определяется как единство во многообразии; человека я бы определил как единство *вопреки* многообразию. Ведь вопреки онтологическим различиям и расхождениям тех или иных форм бытия существует онтологическое единство. Суть человеческой экзистенции – совпадение антропологического единства и онтологических различий, единой человеческой формы существования и различных форм существования, к которым она может быть причастна. Словом, человеческое бытие – это, повторим выражение Фомы Аквинского, *unitas multiplex*[15].

Здесь неуместен ни плюрализм, ни тот монизм, который мы наблюдаем у Бенедикта Спинозы в Ethica ordine geometrico demonstrata («Этика, доказанная в геометрическом порядке»). Но пусть будет и мне позволено представить imago hominis ordine geometrico demonstrata, образ человека, переданный геометрическими аналогиями. Я выстроил эту геометрическую онтологию в 1953 году («Ежегодник психологии и психотерапии», Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 1, 186, 1953) и установил два ее закона, первый из которых гласит:



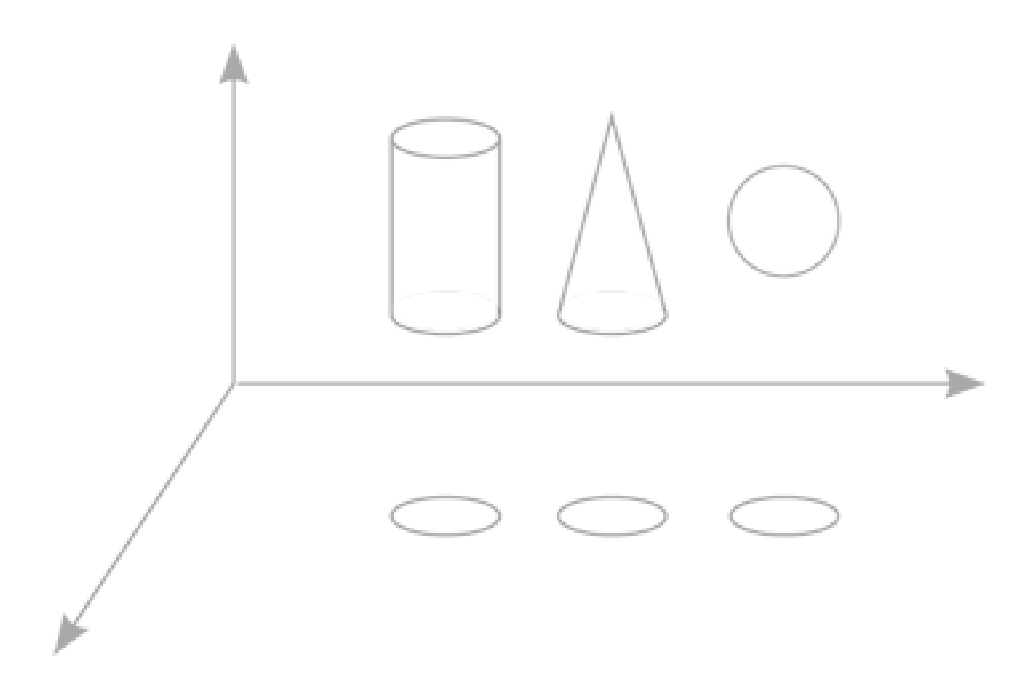
«Один и тот же предмет, когда из трехмерного пространства строят его проекции в измерениях более низкого уровня, дает противоречивые образы: например, если я попытаюсь сделать двухмерные проекции стакана, то есть цилиндра, то в одном ракурсе я получу круг, а в другом – прямоугольник. И еще в одном отношении эти проекции будут неверны: мы получим замкнутые фигуры, а стакан ведь – открытый сосуд».

Второй закон геометрической онтологии гласит:

---

[14] Образ человека (*лат.*).

[15] Многообразное единство (*лат.*).



«(Не одни и те же, но) разные предметы, когда из трехмерного пространства строят их проекции (не в разные, но) в одно и то же измерение, более низкого уровня, дают образы (не взаимно противоречивые, но) неоднозначные. Например, если я сделаю двухмерные проекции цилиндра, конуса и шара, то в любом случае получу круг. Представьте себе тени – они неоднозначны, поскольку по ним я не могу судить, отбрасывает ли эту круглую тень цилиндр, конус или шар».

Как применяются эти рассуждения к человеку? Опять-таки, когда из особого человеческого измерения мы низводим его на уровни биологии или психологии, получаются взаимопротиворечащие проекции. Проекция на биологический план представляет нам соматические явления, а проекция на психологический план – психические явления. Но в свете геометрической онтологии это противоречие между проекциями не нарушает человеческое единство, как противоречие между кругом и прямоугольником не побуждает нас усомниться, видим ли мы проекции одного и того же цилиндра[21]. Но вот что следует помнить: то единство человеческого бытия, которое снимает противоречие между многообразием различных форм, к которым оно причастно, это устранение противоречий между телом и душой, совпадение противоположностей (coincidentia oppositorum) как у Николая Кузанского, напрасно было бы искать на тех уровнях, на которых мы получили проекции: совпадение существует исключительно в измерении более высокого уровня, в измерении собственно человеческого.

Итак, мы не можем надеяться, что сумеем разрешить психофизическую дилемму. Но вполне вероятно, что геометрической онтологии удастся пролить свет на вопрос, почему психофизическая проблема остается неразрешимой. Аналогично обстоит дело и с проблемой свободы воли. Подобно тому как открытый сосуд дает в горизонтальной и боковой проекции закрытые фигуры, так и человек на биологическом уровне предстает закрытой системой физиологических рефлексов, а на психологическом уровне – закрытой системой психологических реакций. Вновь проекции приводят нас к противоречию, ведь природе человека свойственна открытость, «открытость миру» (Шеллер, Гелен и Портман). Быть человеком – значит выходить за пределы себя. Смею утверждать: суть человеческой экзистенции – в такой самотрансцендентности. Быть человеком – значит всегда тянуться вовне, к чему-то или кому-то другому, быть преданным любимой работе, любимому человеку или Богу. Такая самотрансцендентность выходит за пределы любого образа, представляющего человека в духе монадологизма (Frankl, *Der Nervenarzt* 31, 385, 1960) как существо, которое не ищет смысла и ценности

вне себя, устанавливая в этих поисках связь с миром, но которое полностью и исключительно поглощено самим собой, стремясь к достижению или восстановлению гомеостаза. А что принцип гомеостаза не соблюдается полностью даже в биологии, не говоря уже о психологии (доказано Бераланффи, Голдштейном, Олпортом и Шарлоттой Бюлер), об этом монадологизм знать не хочет. Но закрытые системы физиологических рефлексов и психологических реакций не противоречат природе человека, если рассматривать их в свете геометрической онтологии, как закрытые фигуры прямоугольника и круга в боковой и горизонтальной проекции не опровергают открытую форму стакана.

Итак, становится ясно, что открытия, сделанные на более низких уровнях измерения, имеют значение лишь на этих уровнях, и это относится также к таким однобоким направлениям, как учение Павлова об условных рефлексах, бихевиоризм Уотсона, психоанализ Фрейда и индивидуальная психология Адлера.

Гениальность Фрейда позволила ему осознать привязанность его теории к определенному измерению. Он писал Людвигу Бинсвангеру: «Я всегда пребываю лишь в подвале и цокольном этаже здания» (Ludwig Binswanger, Erinnerungen an Sigmund Freud, Francke, Bern 1956, S. 115.). Попытка редукционизма в форме психологизаторства, даже, я бы сказал, патологизма, удалась Фрейду, лишь когда он добавил к сказанному оговорку: «Для религии я уже подобрал местечко в моем низеньком домике, наткнувшись на категорию "общечеловеческого невроза"». И тут уже Фрейд допустил ошибку.

Стоит обратить внимание на оговорку «в низеньком домике». Надо понимать, что все эти упоминания «более высоких» и «более низких» измерений не представляют собой табели о рангах, мы не подразумеваем при этом большую или меньшую их ценность. В геометрической онтологии более высоким будет *более всеохватывающее* измерение, а более низкое сосредоточено и замкнуто в самом себе. И по Гегелю, возможно «снятие» более низкого измерения в более высоком. Так человек, оставаясь в каком-то смысле растением и животным, становится человеком. Так самолет не утрачивает способности нестись по плоскости, словно автомобиль, но вполне раскрывает суть своего бытия как самолета, когда отрывается от земли и поднимается в воздух. Конечно, инженер-конструктор задолго до того, как самолет будет завершен и сможет подняться в воздух, уже способен судить, способна ли эта машина летать, – это я намекаю на идею Портмана, что человеческую природу можно проследить даже на анатомическом уровне, что дух преобразил даже наши тела.

Однако наука не только вправе, но даже обязана, отрешившись от многомерности, выделять из всего спектра реальности лишь какую-то одну интересующую ее частоту и ее изучать. Делать проекции не только «законно», но и правильно. Ученый должен вникать в образ так, словно имеет дело с одномерной реальностью, но не увлекаться настолько, чтобы забывать о возможных погрешностях и не учитывать их в своей работе.

И тут напомним еще раз, как применяется к человеку второй закон геометрической онтологии: если я построю не двухмерную проекцию трехмерного предмета, а проведу психиатрическое исследование Федора Достоевского или Бернадет Субиру, то для меня, как для психиатра, Достоевский окажется всего лишь эпилептиком, ничем не отличающимся от прочих эпилептиков, а Бернадет – еще одной истеричкой с религиозными галлюцинациями. Все то, чем они оба были сверх этого, не умещается на психиатрическом плане. И творчество Достоевского, и религиозный опыт Бернадет выходят за пределы психиатрического уровня. На психиатрическом уровне все остается неоднозначным до тех пор, пока не проступит нечто иное, что скрывается за этим отображением. Так тень остается неоднозначной, пока я не выясню, отбрасывает ли ее цилиндр, конус или шар.

Патология ведь нуждается в диагнозе, «диа-гнозе», распознавании, поиске логоса, который прячется за патосом, поиске смысла этого страдания. Всякая симптоматика ждет диагноза

и этиологии, а поскольку этиология, как мы убедились, неоднозначна, тем более неоднозначна и симптоматика.

Психогенез психологизаторства

В завершение главы не откажу себе в удовольствии еще раз обратить психологизаторство против него самого, побить его его же собственным оружием. Мы, можно сказать, обращаем копье острым концом к нападающему и используем приемы психологизаторства против него самого, исследуя его собственный психологизаторство, то есть те мотивы, которые лежат в его основе. Спросите себя: каково его скрытое содержание, его тайная тенденция? Ответ будет: тенденция к обесцениванию, и в особенности – к обесцениванию предполагаемого духовного содержимого рассматриваемых психологизаторством душевных актов. Тенденция к обесцениванию побуждает психологизаторство постоянно что-то разоблачать, он все время стремится сорвать с чего-нибудь маску, все время занят поиском неподлинных, то есть невротических, мотиваций. Он отвергает любые вопросы о значимости не только религиозной или творческой, но даже и научной деятельности и *бежит из сферы содержания в сферу актов.* В конечном счете психологизаторство представляет собой бегство от мощной полноты данных, требующих познания, от задач, требующих решения, то есть бегство от реальности.

Повсюду он видит маски, и только маски, а за ними не желает различать ничего, кроме невротических мотиваций. Все ему кажется ненастоящим, неподлинным. Искусство, если его послушать, представляет собой, «в сущности, всего лишь» бегство от жизни или от любви; религия – «всего лишь» страх первобытного человека перед космическими силами. Великие духовные творцы превращаются в невротиков или психопатов. Со вздохом облегчения видишь, как после акта «дезавуирования», произведенного таким «разоблачительным» психологизаторством, Гёте, скажем, тоже выйдет, «в сущности, всего лишь» невротиком. Это направление мысли признает всего лишь такое «в сущности», а потому «в сущности» ничего и не видит. Если мы и установим, что то или иное является маской или средством для достижения какой-то цели, разве из этого непременно следует, что ничего сверх этого тут и нет, только маска, только средство для достижения цели? И так-таки не существует ничего подлинного, исконного, неопосредованного? Индивидуальная психология проповедует мужество, позабыв о смирении – о смирении перед плодами духовного творчества, перед духовным как особого рода миром, чье бытие и чьи ценности не могут однозначно и просто проецироваться на психологический уровень. Искреннее смирение свидетельствует о не меньшей – если не большей – внутренней силе, чем мужество.

Так что в итоге суждение о «разоблачительной» психотерапии превращается в осуждение: если посветить на нее ее собственным светом, если поднести ей, словно василиску, зеркало, то обнаружится, что она, как все виды психологизаторства, упорно обходит проблему значимости и в научной сфере, и в мировоззренческой.

Итак, психологизаторство мы понимаем как средство, которым пользуется эта тенденция к обесцениванию, и тем самым исследования, где царит эта тенденция, перестают быть соразмерным нашим знаниям подходом к проблеме. Но, по моему мнению, психологизаторство – лишь одно из проявлений более общего феномена: на исходе XIX и в начале XX века образ человека предстал полностью искаженным, поскольку человек рассматривался главным образом с точки зрения опутывающих его уз и делался вывод о бессилии человека против всех этих оков, как биологических, так и психологических, и социальных. Присущая человеку свобода, противостоящая всем этим оковам, свобода духа перед лицом природы – ведь ею и определяется сущность человека – полностью выпадает при этом из рассмотрения. В одном ряду с психологизаторством стоят биологизаторство и социологизаторство [22], каждый по отдельности и все они в совокупности выстраивают карикатурный образ человека. Неудивительно, что этот натуралистический подход вызвал ответную мировоззренческую реакцию и спровоцировал возвращение к фундаментальным основам человеческого бытия, человеческой свободы

от данности природных условий. Неудивительно, что в поле зрения, в самом его средоточии, вновь оказалась одна из главных «подозреваемых» – ответственность (а другого «подозреваемого», сознание, даже психологизаторство не мог отрицать). Заслуга экзистенциальной философии – утверждение человеческого бытия-в-мире как особой формы существования. Так, Ясперс именует бытие человека «принимающим решение»: человек не просто «есть», но еще и выбирает, «кто он есть».

Только с таким прояснением пусть не всегда признаваемого, но всегда самостоятельно выходящего на первый план и в целом ощущаемого положения дел впервые возникает возможность какого бы то ни было этического суждения о человеческих поступках. Ведь только тогда, когда человек противопоставляет себя естественной «данности», когда он именно как человек ведет себя вопреки ей, когда он выступает за рамки навязанных ему ограничений – биологических (раса), социальных (класс) или психологических (типы характеров) – и перестает слепо им подчиняться, тут-то и возникает способность к моральному суждению. Значение повседневно употребляемых понятий (например, таких как «вина» и «заслуга») зависит от того, признаем ли мы исключительную человеческую способность не поддаваться всем перечисленным ограничениям как роковой неизбежности, но видеть в этой данности вызов и возможность формировать свою жизнь, необходимость занять собственную позицию по отношению к ним. Так, принадлежность к определенному народу сама по себе не может быть ни заслугой, ни виной. Вина возникает тогда, когда, к примеру, присущий этому народу талант не развивается или национальные культурные ценности остаются в пренебрежении, а заслуга возникает там, где типичные для национального характера слабости сознательно преодолеваются воспитывающим самого себя человеком[23]. Как часто люди совершают эту ошибку: оправдывают какими-то национальными особенностями изъяны собственного характера. Как в анекдоте о Дюма-сыне, которому некая высокопоставленная дама сказала: «Вам, должно быть, неприятно, что ваш отец столь распутен» – и на это молодой человек отвечал: «О нет, ваша светлость, пусть он и не может послужить мне примером, зато послужит оправданием». Правильнее было бы, если бы отец послужил сыну предостерегающим примером. И как часто люди совершают еще более грубую ошибку, черпая гордость в каких-то сильных качествах своего народа и совершенно не пытаясь обратить их в личную заслугу, не культивируя эти качества в себе. То, за что человек не может взять на себя ответственность, не вменяется ему ни в вину, ни в заслугу. Этот подход лежит в основе западного мышления со времен античной философии, в особенности же от зарождения христианства: сознательно и строго противостоя языческим убеждениям, этот подход допускает этическое суждение о человеке лишь там и тогда, где человек может свободно принимать решение и брать на себя ответственность, и это суждение заканчивается там, где человек не способен к выбору и ответственности.

Мы постарались прежде всего теоретически обосновать необходимость логотерапии, а затем показать на практике насущность такой «терапии духа». Теоретически мы убедились, что узко понимаемая психотерапия категориально недостаточна для разбора духовных проблем, а на практике поняли, что она некомпетентна в этих вопросах и склонна вдаваться в психологизаторство. Далее нам предстоит доказать практическую возможность логотерапии как осознанной «психотерапии духа» и подойти к ее теоретической допустимости, то есть ответить на уже затронутый вопрос, возможно ли вообще уклониться от мировоззренческой «пошлины». Что же касается вопроса о технической осуществимости «психотерапии духа», сказанное выше уже делает важные намеки. Неоднократно подтвердилась необходимость вернуться к основам человеческого бытия-в-мире, к ответственности как фундаменту человеческой экзистенции. Итак, исходным пунктом превращения психотерапии в логотерапию станет экзистенциальный анализ[24], то есть анализ бытия человека с точки зрения ответственности.

II. От психоанализа к экзистенциальному анализу

А. Общий экзистенциальный анализ

1. О смысле жизни

Психотерапия как форма психоанализа стремится к осознанию душевных явлений, а логотерапия, со своей стороны, стремится к осознанию явлений духовных. Будучи формой экзистенциального анализа, она старается дать человеку осознание ответственности, основы человеческого бытия.

Ответственность – это всегда ответственность перед смыслом. Вопрос о смысле человеческой жизни вынесен в начало этой главы и будет основной ее темой. Этот вопрос возникает чаще всего, когда душевнобольной обращается к врачу как борющийся духовно. Не врач поднимает этот вопрос, а пациент в своей духовной нужде донимает этим вопросом врача.

Сомнения в смысле жизни

Вопрос о смысле жизни – сформулированный или подразумеваемый – следовало бы считать главным человеческим вопросом. Сомнения в смысле жизни ни в коем случае не могут быть признаком заболевания, это безусловный признак человеческого в человеке и даже – самого в нем человеческого. Ибо вполне могут существовать высокоорганизованные животные, те же пчелы или муравьи, создающие социальные структуры, во многих аспектах совпадающие с человеческим государством или даже превосходящие человеческое общество, но мы не можем даже вообразить, чтобы животное усомнилось в смысле собственного существования и сумело поставить под вопрос само свое бытие-в-мире. Исключительно человеческой природе дано ощутить сомнительность своего существования, сомнительность всего бытия вообще.

Повторюсь: мне известен конкретный случай – пациент обратился в мою клинику, отчаявшись в жизни. В беседе выяснилось, что он страдает от эндогенной депрессии, однако оказалось также, что переживания по поводу смысла жизни возникают не в депрессивной фазе, как можно было бы предположить (в эти периоды ипохондрия занимала его настолько, что о смысле уже некогда было и думать), но его одолевали эти раздумья в промежутки полного здоровья! Иными словами, между духовной нуждой с одной стороны и душевной болезнью – с другой в некоторых случаях возникает обратная связь, они взаимно друг друга исключают. Но если в этом конкретном случае сомнение и отчаяние никоим образом не сводились к депрессии, то в других случаях они с большой вероятностью могут привести к депрессии иного рода – ноогенной.

Поставленный со всей категоричностью вопрос о смысле жизни может целиком захватить человека. Это часто случается в отрочестве, когда насущная проблематика человеческого бытия обрушивается на духовно созревающего и пребывающего в духовных борениях подростка. Однажды на уроке биологии в средней школе учитель заявил, что жизнь организма, в том числе и жизнь человека, «в конечном счете представляет собой всего лишь» процесс окисления или горения. И вдруг один из мальчиков вскочил и задал страстный вопрос: «Тогда какой же смысл в этой жизни?» Этот мальчик уловил главное: человек существует на ином плане бытия, нежели свеча, которая на наших глазах горит и догорает до конца. Бытие свечи, ее способность «быть налицо», как выразился бы Хайдеггер, можно определить как процесс горения, но человеку именно как человеку подобает совершенно иная форма бытия. Бытие

человека прежде всего является бытием историческим, оно разворачивается в пространстве истории, из чьей системы координат его невозможно изъять. И эта система ориентиров всегда пронизана неким смыслом, даже если этот смысл не осознан и не получил никакого выражения. Деятельность муравейника можно назвать «целенаправленной», однако ее нельзя считать «исполненной смысла», а с устранением категории смысла исчезает и все то, что именуется «историческим»: муравьиное «государство» не имеет «истории».

Эрвин Штраус (в книге «Событие и переживание», Geschehnis und Erlebnis) показал, что временной фактор истории никоим образом не может быть изъят из жизненной реальности человека, в том числе из реальности невротика, из того, что Штраус именует «становящейся реальностью». Он не может быть изъят даже в том случае (и в особенности в том случае), когда человек – так развивается невроз – «деформирует» эту становящуюся реальность. Один из видов деформации представляет собой попытку уйти, отпасть от исконно человеческого плана бытия. Эту форму Штраус назвал «презентизмом»: речь идет о позиции, отвергающей направленное движение жизни, о поведении, которое не опирается на прошлое и не направлено в будущее, но связано лишь с чистым, внеисторическим настоящим. Мы обнаруживаем презентизм в виде невротического бегства в эстетизм, в творческие переживания или в преувеличенную любовь к природе. Страдающий таким расстройством человек в определенном смысле забывает о себе, можно также сказать – забывает о своем долге: в такие моменты он оказывается по ту сторону любого долга, проистекающего из индивидуально-исторической осмысленности его жизни.

«Нормальный» человек (нормальный как в смысле «обычный», так и в смысле соответствия этическим нормам) может и имеет право лишь в определенные моменты и только до известной степени поддаваться презентизму: в такие моменты, когда он сознательно отворачивается на время от осмысленной жизни, например, предаваясь празднованию, опьянению. В этом состоянии – опьянении, искусственном и кратковременном самозабвении – человек сознательно дает себе отдых от невыносимого бремени реальной ответственности. Но человек, во всяком случае западный человек, постоянно оглядывается на требования тех ценностей, которые он обязан творчески воплотить. Из этого отнюдь не следует, что человек не может опьяняться самим процессом деятельности, полностью в нем растворяясь. Тот тип человека, который подвержен такому заблуждению, Шелер описал под именем «мещанина»: это человек, который за средствами воплощения ценности не видит конечной цели, забывает о ценности как таковой. К этой категории принадлежат люди, которые неделю напролет напряженно трудятся, а в выходной, поскольку в жизни образуются провал и пустота и в сознание прорывается отсутствие жизненного содержания, впадают в депрессию (воскресный невроз) или же из страха перед пустотой, духовного *horror vacui*[16], ищут прибежища в какой-нибудь форме опьянения.

Вопрос о смысле жизни терзает нас не только в пору созревания, но и на различных поворотах судьбы, особенно когда нас настигает какое-то потрясение. И как в пору отрочества сомнения в смысле жизни не являются сами по себе симптомом болезни, так и душевная нужда человека, бьющегося за смысл жизни, все его духовное борение не представляет собой нечто патологическое. И вообще не следует забывать, что на новом этапе психотерапия как логотерапия и экзистенциальный анализ как метод логотерапии работают в определенных обстоятельствах с душевно страдающими людьми, которые в клиническом смысле слова не считаются больными. Наша версия «психотерапии духа» для того и разработана, чтобы помогать людям, страдающим от философских проблем сугубо человеческого бытия. И даже если наблюдаются также клинические симптомы, логотерапия помогает установить с пациентом более прочную духовную связь, в которой здоровый «нормальный» человек нуждается меньше, а душевно

[16] Страх пустоты (*лат.*).

неустойчивый – неотложно, именно для компенсации неуверенности. Ни в коем случае нельзя отметать духовную проблематику как «симптом»: она всегда некое «достижение» (прибегну к антитезе Освальда Шварца). В одних случаях – то достижение, которого пациент добился сам, в других – к которому нам еще предстоит его подвести. Последнее относится к людям, которые утратили душевное равновесие из-за сугубо внешних обстоятельств. К пациентам такого типа следует, например, причислить человека, который, потеряв кого-то близкого и наиболее в своей жизни значимого, кому он всецело посвятил себя, не знает теперь, остался ли какой-то смысл в его собственной жизни. Горе человеку, чья вера в смысл собственного существования колеблется в такие мгновения: никаких ресурсов у него нет, нет жизненных сил, избыток которых побуждает сказать жизни безусловное «да», пусть и без ясного осознания своей позиции и без точной формулировки, и в тяжкий час он оказывается слишком слаб, чтобы выдержать удар судьбы и самостоятельно противостоять ее натиску. Тогда и возникает та или иная форма душевной декомпенсации.

Насколько важно позитивное мировоззрение и как глубоко оно проникает даже на биологический уровень, свидетельствуют данные широкомасштабного статистического исследования долгожителей: у всех участников опроса отмечалось «радостное», то есть жизнеутверждающее, мировоззрение. Также доказано, что и в области психологии мировоззренческие установки занимают столь важное место, что всегда «проступают»: так, пациенты, пытающиеся скрыть негативное отношение к жизни, оказываются неспособны к такой «диссимуляции». Правильные методы психиатрического обследования сразу же выявят скрытое отвращение к жизни. Если мы подозреваем, что пациент тщательно скрывает суицидальные намерения, рекомендуется следующий подход: сначала мы его спрашиваем о суицидальных намерениях – испытывает ли он по-прежнему то желание покончить с собой, которое выражал ранее. На этот вопрос пациент в любом случае – и особенно в фазе диссимуляции – ответит отрицательно. Однако затем мы зададим дальнейшие вопросы, которые помогут нам поставить дифференциальный диагноз, отграничив подлинный свободный выбор (отсутствие *taedium vitae*, отвращения к жизни) от диссимуляции. Мы спросим (и пусть этот вопрос покажется грубым и жестоким), а почему он не думает (больше) о самоубийстве. На это свободный или исцелившийся сразу же ответит, что ему нужно позаботиться о близких, его ждет работа и т. д. Но больной, который лишь пытается скрыть суицидальные намерения, тут зайдет в тупик: ему не хватит аргументов для подтверждения позитивного (неискреннего) приятия жизни. Если этот пациент помещен в клинику, наиболее типичное в таком случае поведение – требование, чтобы его поскорее выписали, с уверениями, что он более не питает помышлений о самоубийстве, которые препятствовали бы выписке. Так обнаруживается, что пациент психологически не способен привести аргументы в пользу жизни, в пользу своего дальнейшего существования, то есть доводы против своего устремления к самоубийству. У него имеются разве что отговорки: будь у него в самом деле наготове доводы, аргументы, постоянно присутствующие в сознании, его бы прекратили одолевать мысли о суициде и не понадобились бы отговорки и диссимуляция.

Сверхсмысл

Вопрос о смысле жизни можно ставить по-разному. И лучше сразу исключить из дальнейшего обсуждения ту проблематику, которая озабочена смыслом любого события и охватывает весь мир вопросом о «цели и смысле» или же задается вопросом о природе противостоящей нам судьбы или обрушивающихся на нас бед. На эти вопросы тоже возможен позитивный ответ, но он принадлежит уже к сфере религии. Для верующего человека, признающего Провидение, тут, возможно, никакой проблемы и нет, а для всех остальных сначала требуется критическая проверка, насколько правомочна такая постановка вопроса. Ведь нужно прежде выяснить, допустимо ли вообще ставить вопрос о смысле всего, есть ли смысл в самом этом вопросе.

Ведь мы, собственно, можем всякий раз искать лишь смысл отдельного события, а не «цель» всего мирового процесса. Категория смысла трансцендентна, то есть смысл всегда лежит вне того, что «имеет смысл». Значит, смысл мира в целом мы можем в лучшем случае представить как так называемое пограничное понятие. Можно попытаться обозначить этот смысл как сверхсмысл, указав тем самым, что смысл целого непостижим, что он выходит за рамки постижимого. Это напоминает кантовские постулаты о разуме: одновременно устанавливается и его логическая неизбежность, и его немыслимость – противоречие, преодолеваемое только верой.

Уже Паскаль напоминал, что смысл дерева как целого остается непостижимым для отдельной ветки. Новейшее биологическое учение показало, что каждое живое существо замкнуто в соответствующей виду окружающей среде и не может выйти за ее пределы. Как бы человек ни стремился оказаться исключением, как бы ни открывался миру, как бы ни желал обладать чем-то большим, чем окружающий мир, – миром в целом (Макс Шелер), но ведь и это всего лишь «этот мир», а кто нам гарантирует, что по ту сторону не существует еще какой-то сверхмир? И тем более напрашивается вывод, что ограниченность существования человека «здесь» – лишь видимость, лишь высшая ступень природного развития по сравнению с животными, и это «бытие-в-мире» (Хайдеггер) – в конечном счете аналог окружающего мира для животных. Подобно тому как животное не может выйти из окружающей среды во всеохватывающий человеческий мир, так и человек не может охватить сверхмир иначе как в смутном порыве и предчувствии, то есть в религии. *Домашнее животное не понимает, в каких целях использует его человек. Откуда же человеку знать «конечную цель» своей жизни, «сверхсмысл» мира как целого?* И когда Н. Гартман утверждает, что свобода и ответственность человека входят в противоречие со скрытой от него, заданной свыше целесообразностью, мы не готовы с этим согласиться. Ведь сам Гартман признает, что свобода человека есть «свобода вопреки зависимости», поскольку и духовная свобода выходит за пределы природных законов на особый, возвышенный «уровень бытия», который при всей зависимости от нижних уровней бытия все же «автономен» по отношению к ним. По моему мнению, вполне можно себе представить аналогичные отношения между царством человеческой свободы и находящимися выше сферами, так что человек вопреки тому, что уготовило ему Провидение, все же обладает свободой воли, как и домашнее животное живет инстинктами, хотя и служит воле человека, который как раз эти инстинкты и использует в своих целях.

Скажем, я бы вздумал сконструировать машину для упаковки неких товаров одним определенным способом. Совершенно очевидно, что для решения этих инженерных задач мне понадобятся такого рода ум и знания, о которых твердо известно одно: они принадлежат к существенно более высокому уровню, чем те, которые понадобились бы мне, чтобы самому упаковать этот товар. Это ступенчатое сравнение вполне можно применить к вопросу об инстинктах, и, рассуждая о так называемой природной мудрости, мы придем к выводу, что мудрость, которая внушила данному виду или роду животных определенный инстинкт, та мудрость, из которой, собственно, этот инстинкт и проистекает, которая стоит за инстинктом, – что эта мудрость принадлежит к несравненно более высокому уровню, чем «мудрость» самого инстинкта, благодаря которому животное так «умно» реагирует. Вполне возможно, что главное различие между человеком и животным состоит не в том, что животное обладает инстинктом, а человек – интеллектом (ведь в конечном счете можно весь наш интеллект свести к инстинкту «высшего порядка», особенно если признать лежащие в основе нашего разума исходные предпосылки, которые сам разум уже не способен обосновать), но существенное различие между человеком и животным заключается в ином *уровне* человеческого интеллекта, который сверх известных нам возможностей животного еще кое-что умеет, а именно: провидеть существование мудрости, которая сущностно превосходит его и которая одна только могла дать человеку разум, а зверю – инстинкт, мудрости, сотворившей равно и человеческую мудрость, и «мудрые» животные инстинкты и сформировавшей этой мир.

Шляйх нашел самую лаконичную и вместе с тем прекраснейшую формулировку для отношений нашего мира с высшим, для той связи, которую мы попытались представить по аналогии с отношениями «окружающего мира» (фон Икскюль) животного и человека. Шляйх сказал: «Бог сел за орга́н возможностей, и в его импровизации родился мир. Мы, бедные смертные, различаем только *vox humana*[17], и если он столь прекрасен, как же великолепно все целое!»

Когда мы пытаемся сопоставить отношения (узкого) животного мира с (более широким) человеческим, а человеческий мир, в свою очередь, со (всеохватывающим) высшим миром, сравнение превращается в золотое сечение: малое относится к большему, как большее к целому. Возьмем, к примеру, обезьяну, которой делают болезненные уколы, чтобы получить лекарственную сыворотку. Разве обезьяна когда-нибудь сообразит, ради чего ей приходится страдать? Изнутри своего мирка она не в состоянии проследить соображения исследователя, который использует ее в своем эксперименте, поскольку человеческий мир, мир смыслов и ценностей, от обезьяны закрыт. Обезьяна не может достичь этого мира и не стремится в это измерение; не следует ли из этого, что над человеческим миром или сверх него существует точно такой же недоступный мир, чей смысл, чей сверхсмысл единственно только и позволил бы осмыслить человеческое страдание, – но человеку туда пути нет?

Тот шаг, который вера совершает в сверхчеловеческое измерение, возможен только благодаря любви. Само по себе это давно известно, однако менее известен, кажется, тот факт, что к этому шагу наблюдается еще *дочеловеческая подготовка.* Случалось ли вам наблюдать, как собака, которой ветеринар («в ее же интересах», рассуждая по-человечески) причиняет боль, с безусловным доверием глядит на своего хозяина? «Понимать» смысл этого страдания животное не может, но имеет «веру», то есть полагается на хозяина, потому что «любит» его – *sit venia anthropomorphismo*[18].

Вера в высший смысл, будь это всего лишь пограничное понятие или религиозно понимаемое Провидение, имеет огромное психотерапевтическое и психогигиеническое значение. Это творческий источник, бьющий из глубины души и укрепляющий силы человека. Для такой веры не может быть ничего «бессмысленного», ничто не кажется «пустым и тщетным», «ни одно деяние не пропадает втуне» (Вильдганс). С такой точки зрения не пропадает ни одна великая мысль, даже если она останется неведомой и творец «унесет ее в могилу». Внутренняя история человека во всем ее драматизме и даже трагичности в таком ракурсе не может быть «ненужной», даже если она остается незамеченной и романов о ней не напишут. *Тот «роман», который переживает сам человек, представляет собой несравненно большее творческое достижение, чем тот, который возьмутся написать*. Каким-то образом каждый чувствует: содержание жизни во всей полноте сохраняется где-то, оно «вознесено» в двойном смысле, который имел латинский глагол *tollere* – «возносить» и «спасать». Ход времени и конечность жизни никоим образом не могут умалить этого смысла и ценности. *«Прожить» – тоже форма бытия, быть может – надежнейшая*. Всякое действие должно с этой точки зрения рассматриваться как спасение возможного путем его актуализации в действительности. И пусть теперь оно в прошлом, в прошлом оно вовеки пребудет надежно, спасенное от натиска времени.

Да, ушедшее время невозвратимо, зато и события прошлого – неприкосновенны и невредимы. Значит, время для нас – не разбойник и тать, а верный хранитель! И мировоззрение, учитывающее преходящесть бытия, вовсе не обязано по этой причине быть пессимистическим. Попытаемся объяснить это сравнением: пессимист подобен человеку перед календарем, который с горечью и ужасом отмечает, как этот календарь, с каждым оторванным от него листом, становится все тоньше, а человек, воспринимающий жизнь, как описано выше, подобен чело-

---

[17] «Голос человеческий» (*лат.*) – регистр орга́на, у которого предполагается также vox angelica, «голос ангельский» и др.

[18] Да простится нам антропоморфизм (*лат.*).

веку, который каждый оторванный от календаря лист заботливо складывает с теми, которые оторвал ранее, и при этом читает заметки на оборотной стороне листа, с гордостью и радостью помышляя о том, что в этих заметках сохранено все и ничто из его жизни не пропало. Разумеется, и этот человек замечает в себе перемены, так что же? Будет ли он завистливо взирать на юность других и с тоской оглядываться на свою? В чем же он позавидует молодым? Тут придется призадуматься: в том, что они обладают *возможностями*, что у молодого человека возможности все еще принадлежат *будущему*?

«К счастью, – думает он про себя – вместо возможностей я обладаю в своем прошлом *реальностью,* и не только действительностью сделанных дел, но и уже состоявшейся любви и уже пережитых страданий. Ими я большее всего горжусь, пусть в этом мне всего менее позавидуют…»

Все хорошее, все прекрасное из прошлого – в прошлом – сохраняется надежно. С другой стороны, всякая вина, всякое зло на протяжении жизни все еще «искупимо» (Шелер, «Возрождение и покаяние»). То есть жизнь отнюдь не стоит уподоблять готовому фильму (пусть теория относительности и представляет процесс эволюции мира как четырехмерные «линии мира») – этот фильм еще предстоит снять! То есть прошедшее, «к счастью», уже состоялось и в этом смысле существует надежно, однако будущее все еще, тоже «к счастью», открыто, в том числе и для человеческой ответственности.

Что же такое ответственность? Ответственность – то, к чему человек «склонен» и от чего он пытается «уклониться». Сам язык указывает нам на присутствие в человеке сил, которые пытаются его удержать от его же собственной ответственности. Ответственность разверзается перед нами, словно бездна, и чем дольше и глубже размышляем мы о ее природе, тем более опасаемся, покуда не охватят дурнота и головокружение. Ведь стоит углубиться в суть человеческой ответственности – и устрашишься: что-то *ужасающее* есть в этом понятии, но есть и *ободряющее*. Пугает – знать, что в любой момент жизни я несу ответственность за следующий миг, что каждое мое решение, самое малое, как и самое крупное, свершается «на все времена»: в каждый момент я воплощаю или упускаю какую-то возможность, возможность этого момента. Каждое мгновение приносит тысячи возможностей, а я могу избрать и осуществить только одну, а все остальные таким образом обрекаю на небытие – и опять-таки «на все времена», навеки! Но вот что ободряет: знать, что будущее, мое собственное и разных вещей, людей вокруг меня, каким-то образом, пусть даже в малой мере, каждый миг зависит от моего решения. То, что я сейчас осуществлю, что «свершу в мире», то спасу в реальности и сохраню в убежище прошлого.

Принцип удовольствия и выравнивание потенциалов

До сих пор мы обсуждали смысл с точки зрения мира в целом, теперь же вернемся к вопросу в той форме, как ставит его пациент: чаще всего речь идет о смысле одной отдельной жизни, жизни этого пациента. Прежде всего следует обратить внимание на характерную позицию, которую занимают в этом вопросе многие пациенты, с неизбежностью ударяясь тем самым в моральный нигилизм. Пациент попросту утверждает, что весь смысл жизни сводится к удовольствию. Он строит аргументацию на подразумеваемом «факте»: все, что люди делают, в конечном счете определяется стремлением к удовольствию. Теория, согласно которой всей душевной жизнью управляет принцип удовольствия, как известно, утверждается и психоанализом: принцип реальности не противостоит принципу удовольствия, но лишь продолжает его и ему подыгрывает. И тем более он состоит на службе принципа удовольствия, что представляет собой попросту его «модификацию», «также нацеленную на удовольствие»[25]. *Мы же считаем принцип удовольствия искусственным порождением психологии*. Удовольствие – не цель наших устремлений, но последствие их осуществления. Кант давным-давно разъяснил

это. Обсуждая эвдемонизм, Шелер заявил, что удовольствие не стоит перед нами как цель этического поступка – скорее этическому поступку сопутствует удовольствие. Конечно, в определенных обстоятельствах удовольствие представляет собой непосредственную цель волевого акта. Но помимо таких исключительных случаев теория, отстаивающая принцип удовольствия, упускает из виду лежащий в основе любой душевной деятельности вопрос об интенции. Как правило, человек не хочет «удовольствия», он хочет того, что он хочет. У человеческой воли устремлений множество, и цели ее многообразны, в то время как удовольствие всегда было бы одинаково вне зависимости от того, насколько поведение человека соответствует ценностям или им противоречит. Отсюда ясно, что, оперируя принципом удовольствия, мы нивелируем любое целеполагание, поскольку с такой точки зрения будет все равно, что именно творит человек. Благотворительность можно будет приравнять к обжорству: потратившись на благотворительность, человек может столь же успешно устранить какое-то неудовольствие, как и накупив себе деликатесов. В действительности сострадательное чувство уже обладает смыслом, прежде чем перейдет в действие, которое в такой теории служит лишь негативной цели устранить неудовольствие, поскольку можно себе представить, что одно и то же положение, которое в одном человеке возбуждает сострадание, в другом спровоцирует садистское злорадство, то есть даже доставит ему удовольствие.

На самом деле очень мало что в жизни определяется удовольствием или неудовольствием. Зрители идут в театр и на трагедию, и на комедию – им важно содержание, качество пьесы. И никто ведь не решится утверждать, будто те горестные чувства, которые пробуждаются в душе зрителя при виде трагических событий на сцене, и составляют основную цель посещения театра, в противном случае мы должны были бы считать зрителей скрытыми мазохистами. Утверждение, будто удовольствие является целью всех устремлений, а не итогом лишь некоторых из них, можно опровергнуть, доведя до абсурда: будь это так, Наполеон сражался бы лишь ради удовольствия от победы, то есть ради точно такого же чувства, которое его солдат мог бы получить дешевле – от жратвы, спиртного и шлюх. И в таком случае «конечной целью» последних наполеоновских сражений, его проигранных битв будет неудовольствие, ведь оно столь же неотступно следует за поражением, как удовольствие – за победой.

Если свести весь смысл жизни к удовольствию, то конечная цель жизни окажется бессмысленной. Если бы смыслом жизни было удовольствие, жизнь лишилась бы смысла. Ведь что такое, по сути, удовольствие? Определенное состояние. Материалист – обычно гедонизм идет рука об руку с материализмом – сказал бы даже, что удовольствие – это всего лишь некий процесс в ганглиях мозга. И ради возбуждения этого процесса мы станем жить, что-то переживать, страдать, действовать? Представьте себе приговоренного к смерти, которому в последние часы перед казнью дозволено выбирать себе любые блюда для предсмертной трапезы. Он мог бы усомниться, есть ли вообще смысл предаваться перед смертью гастрономическим наслаждениям. Не все ли равно, коли организму суждено через два часа превратиться в труп, произойдет ли в нем сейчас еще раз тот процесс в ганглиях, который мы именуем удовольствием? Но с точки зрения смерти бессмысленна и всякая жизнь, и всякое удовольствие. Это безотрадное мировоззрение, если человек будет вполне последователен, лишит его веры в смысл уже в расцвете жизни: он придет к тому настрою, о котором поведал мне пациент, попавший в клинику после покушения на самоубийство. Рассказывал он об этом так: задумав покончить с собой, он отправился в дальний конец города. Туда удобнее всего было бы поехать на такси, «но я подумал, не лучше ли сэкономить пару шиллингов – и сам над собой посмеялся: надо же, перед смертью хочу еще сберечь пару монет».

Если кого-то сама жизнь еще не убедила, что мы являемся на этот свет отнюдь не ради удовольствия, то стоит обратиться к статистическим данным русского психолога-экспериментатора, который доказал, что в среднем человек переживает за день гораздо больше неприятных чувств, нежели приятных. А как мало мы учитываем принцип удовольствия не только в

теории, но и на практике, показывает ежедневный опыт: если на вопрос, почему он не делает того-то и того-то, что нам кажется разумным, человек ответит, что ему «неохота», «какое, мол, от этого удовольствие», мы едва ли сочтем этот ответ достаточным. Нам сразу же станет ясно, что это вовсе не ответ, поскольку мы не принимаем удовольствие или неудовольствие в качестве аргумента за или против осмысленности какого-либо действия.

И принцип удовольствия все так же мало годился бы в качестве мерила даже в том случае, если бы, согласно формуле Фрейда («По ту сторону принципа удовольствия»), оно проистекало из общего стремления органической материи вернуться к покою неорганики. Таким образом, Фрейд пытался увязать стремление к удовольствию с тем принципом, который он именует стремлением к смерти. По моему мнению, все эти первичные психологические и биологические тенденции можно редуцировать и далее, до универсального принципа выравнивания потенциалов, который приводит к снятию напряжения во всех сферах бытия. Физика излагает нечто подобное в теории энтропии как окончательного состояния Вселенной. Такую «тепловую смерть» можно сопоставить с нирваной как психологический коррелят: снятие любого душевного напряжения путем освобождения от всяческих неприятных ощущений было бы эквивалентом на уровне микрокосмоса этой макрокосмической энтропии, *нирвана – это «энтропия, взгляд изнутри»*. Но принцип выравнивания в свою очередь противоречит «принципу индивидуализации», который пытается представить всякое бытие как индивидуальное бытие, как бытие Другого[26]. Сам факт существования этой оппозиции свидетельствует, что даже поиски самых что ни на есть универсальных принципов, установление каких бы то ни было космических законов ничего не решают в этических вопросах поведения, ибо объективное не может быть обязующим субъективно (для субъекта). Кто заставит нас отождествлять себя со всеми этими принципами и тенденциями? Проблема начинается уже с вопроса, подчиняться ли таким тенденциям, даже если мы различаем их в нашем собственном душевном существовании. Вполне можно себе представить, что задача каждого состоит именно в борьбе с господством такого рода и внешних, и внутренних сил.

Возможно, все мы благодаря одностороннему натуралистическому образованию прониклись избыточным уважением к данным точных и естественных наук, к той картине мира, которую рисует физика. В самом ли деле нам следует опасаться тепловой смерти или «гибели мира» до такой степени, что заключительная катастрофа космических масштабов лишит смысла и наши труды, и усилия последующих поколений? Не учит ли нас «внутренний опыт», живое, не окрашенное теорией переживание, что, к примеру, самоценная радость при виде красивого заката как-то «реальнее» астрономических расчетов предполагаемого момента, когда Земля рухнет на Солнце? Не дано ли нам нечто непосредственно, как самопознание, как *самоочевидность нашего человеческого бытия – нашего бытия-в-ответственности?* «Ближе всего нам соведома совесть», – сказал когда-то кто-то, и никакая теория физиологической «сущности» того или иного переживания, никакие разъяснения, что, мол, радость – это определенным образом выстроенный танец молекул или там атомов или электронов в ганглиях головного мозга, не будут для нас столь безусловны и убедительны, как ощущение человека в момент переживания творческого наслаждения или счастья чистой любви: ему «соведомо», что жизнь исполнена смысла.

Но радость наполняет жизнь в том случае, если сама она имеет смысл. Собственный смысл радости не может заключаться в ней самой, он непременно лежит вне ее пределов, ведь радость всегда устремлена к чему-то. Уже Шелер показал, что радость – чувство интенциональное в отличие от просто удовольствия, которое он отнес к не-интенциональным чувствам, к «чувствам-состояниям». Шелер указывает при этом на отличие даже в повседневном словоупотреблении: удовольствие мы получаем «от чего-то», а радуемся «чему-то». Вспомним сформулированное Эрвином Штраусом понятие «презентистского» образа жизни: при таком переживальческом образе жизни человек застревает в состоянии удовольствия (в опьянении),

не выбираясь из него в царство объектов, в данном случае – царство ценностей, но истинную радость человек может испытать, лишь когда с эмоциями совпадает ценностная интенция. Отсюда понятно, почему радость сама по себе не может быть самоцелью: как интенция она не может быть направлена сама на себя. Радость – «исполняемая действительность» (Рейер) – лишь в осуществлении ценностно-когнитивных актов, то есть интенциональных актов восприятия ценностей, и может она реализоваться[27]. Прекрасно выразил эту мысль Кьеркегор, сказав, что дверь к счастью открывается наружу. Кто пытается тянуть эту дверь на себя, лишь плотнее закрывает ее. Тот, кто яростно стремится сделаться счастливым, сам себе отрезает путь к счастью. Итак, всякое стремление к счастью, к этой якобы «конечной цели» человеческой жизни, оказывается само по себе невозможным.

Ценность необходимо трансцендентна направленному на нее акту. Она выходит за пределы ценностно-когнитивного акта, который устремляется к ней, подобно тому как объект акта познания заведомо внеположен когнитивному (в узком смысле слова) акту. Феноменология доказала, что трансцендентное качество объекта всегда заведомо присутствует в содержании трансцендентного акта. Если я вижу горящую лампу, вместе с ней мне дано сознание, что лампа находится тут, даже когда я закрываю глаза или поворачиваюсь спиной. «Видеть» означает видеть что-то за пределами глаз. Если бы кто-нибудь вздумал настаивать, что он видит вовсе не внешние вещи, но лишь отражения на сетчатке своего глаза – насквозь ложное утверждение, – то это ложное высказывание отражало бы основную ошибку позитивистов школы Маха, которые методически применяют данные ощущений. На самом деле установка на ощущения как таковые, на ощущения в чистом виде представляет собой вполне определенную и при этом вторичную (производную) точку зрения: это рефлексивная установка, то есть она уместна разве что в научно-психологическом, но никак не в естественном и первичном познании. Теория же познания ничуть не обязана превращаться в теорию психологического познания[28], ее задача быть именно теорией познания. Можно пойти еще дальше и сказать: заблуждается даже тот человек, который решился бы утверждать, что в очках он видит лишь стекло очков, а не (сквозь и насквозь) сами вещи. Разумеется, можно всецело сосредоточиться на пылинках, пятнышках и других изъянах стекла, но при этом нельзя забывать, что такая сосредоточенность представляет собой фокус внимания именно на изъянах стекол очков: так и фокус на критике познания представляет собой внимание к источникам ошибок познания – истинного познания! – то есть фокус на источниках ошибок того познания, которое, даже с учетом этих возможных источников ошибок, обладает потенциальной истинностью.

Признание реальности объекта заведомо предполагает, что я признаю его реальность независимо от того, имел ли я или вообще кто-то фактическую возможность его познать. То же самое верно и по отношению к объектам ценностного познания. Это можно подтвердить с помощью такого примера: представим себе, некий мужчина заметил, что эстетическое совершенство партнерши «дано» ему лишь до тех пор, пока сохраняется напряженное состояние, в котором он переживает сексуальное возбуждение, когда же возбуждение проходит, каким-то образом исчезает и эта красота. Из этого он делает вывод, что красота представляет собой не реальность, а результат ослепления чувств чувственностью, то есть красота не есть что-то объективное, а существует лишь относительно определенных состояний его организма, в субъективности его половых потребностей. Такой вывод будет неверным. Действительно, определенное субъективное состояние служит предпосылкой для восприятия этих ценностей и определенное расположение духа субъекта служит необходимым средством или методом восприятия ценностей. Но этим не исключается объективность ценностей, напротив, этим она утверждается: эстетические ценности, как и этические, подобно объектам познания нуждаются, дабы быть постигнутыми, в адекватных актах, и в этих интенциональных актах раскрывается трансцендентность объектов, то есть их объективность. И тут ничего не меняет факт, который мы уже обсуждали, что наш образ мира как таковой позволяет нам различить лишь

какой-то аспект мира, небольшую его часть, то есть и перспектива у нас ограничена. Возможно, так в целом и обстоит дело: всякий человеческий долг дан человеку лишь в конкретике, в том, что он «должен» сделать «здесь и сейчас». Ценности проявляются в требованиях дня, в личных задачах: стоящие за этими задачами ценности могут, по-видимому, проступать лишь в интенции этих заданий. Не исключено, что то целое, которому всякое конкретное долженствование частично открыто, никогда не будет полностью понятно отдельному человеку, связанному перспективой конкретного[29].

Каждое человеческое существо является чем-то уникальным, и каждая жизненная ситуация в чем-то неповторима. С этой уникальностью и неповторимостью и соотносятся конкретные задачи каждого человека. Итак, отдельный человек в отдельный момент времени может выполнять только одну задачу, но как раз эта уникальность и делает его задание безусловным. Мир мы видим в какой-то относительной перспективе, но каждая точка зрения соответствует единственной в своем роде правильной перспективе. Абсолютная правильность тоже существует – не вопреки, а благодаря относительности частных перспектив.

Субъективизм и релятивизм

Еще одно замечание следует сделать по поводу объективности смысла – она также не исключает субъективности: смысл субъективен постольку, поскольку нет единого смысла для всех, но для каждого он свой, и в то же время смысл, о которым мы все время говорим, не может быть *только* субъективным[30], он не может быть *в чистом виде* выражением или отражением моего бытия – как хотели бы убедить нас субъективизм[31] и релятивизм.

И если смысл не только субъективен, но и относителен, это значит, что он находится в определенных отношениях с человеком и с ситуацией, в которой пребывает и развивается этот человек. В таком понимании смысл ситуации подлинно относителен: он соотносится с уникальной и неповторимой ситуацией.

Человек должен ухватить и осознать смысл ситуации, воспринять его, признать и реализовать, то есть воплотить в реальность. Смысл, в силу своей привязанности к ситуации, тоже неповторим и уникален, и эта уникальность «единственного, что нужно» приводит к транссубъективности, то есть смысл не полагается нами, но есть данность, пусть даже наше восприятие и осуществление в огромной мере подвластны *субъективности человеческого сознания и совести.* Погрешность человеческого сознания и совести не подрывает *транссубъективность зафиксированного человеческим сознанием бытия и зафиксированного человеческой совестью долга.* Тот, кто убежден в такой транссубъективности, убежден также, что лишь заблудшее сознание или заблудшая совесть могут побуждать к убийству или самоубийству. Это убеждение позволяет также врачу в исключительных случаях ручаться *своей* совестью за свое мировоззрение, однако даже тут он должен принимать во внимание погрешность и своей совести, и совести пациента.

Совесть принадлежит к числу сугубо человеческих феноменов. Сформулируем определение так: совесть – это интуитивная способность находить неповторимый и уникальный смысл каждой ситуации. Иными словами, *совесть – орган смысла*.

Но совесть – способность не только человеческая, но и чересчур человеческая, то есть она причастна человеческой природе и несет на себе его признак – ограниченность. Совесть может и обмануть человека. Более того: до последнего вздоха человек не будет уверен, осуществил ли он смысл своей жизни или сам себя обманывал: *ignoramus et ignorabimus*[19].

---

[19] Пребываем и пребудем в неведении (*лат.*).

Но после Петера Вуста «неопределенность и дерзание» ходят рука об руку, и даже если совесть оставляет человека без ответа, обрел ли он, постиг ли и воплотил смысл своей жизни, эта «неопределенность» не избавляет его от «дерзания» следовать своей совести и прислушиваться прямо сейчас к ее голосу.

«Неопределенность» влечет за собой не только «дерзание», но и смирение. Поскольку мы вплоть до смертного часа не будем знать, не поддалась ли наша совесть, наш орган смысла, самообману, у нас есть все причины прислушиваться и к совести другого. Смирение подразумевает толерантность, но толерантность – это отнюдь не безразличие, ведь уважать веру инакомыслящего вовсе не значит идентифицировать себя с иной верой.

Никто не станет отрицать, что в каких-то обстоятельствах человек не может постичь смысл, и все же должен его обозначить и истолковать[32]. Это опять-таки не значит, что подобное толкование происходит наугад. Обладает ли человек свободой толкования, несет ли ответственность за правильность истолкования? Существует ли на каждый вопрос единственный ответ, для каждой проблемы – только одно решение, правильное, в каждой жизни, в каждой ситуации – лишь один смысл, истинный? Таблице Роршаха придается смысл, и из субъективности этого смыслополагания делается вывод о субъекте, участвующем в тесте Роршаха, его можно «разоблачить», но в жизни мы заняты не смыслополаганием, а поисками смысла, мы не придаем чему-то смысл, но его ищем (находим, а не изобретаем, поскольку *смысл жизни невозможно изобрести, его можно лишь открыть*). Приводимый ниже эпизод поможет понять, как, вопреки присущей толкованию субъективности, смыслу, к которому устремляется толкование, придается все же толика транссубъективности. Однажды в США после доклада мне подали записку с вопросом: «Как в вашей теории определяется 600?» Прочитав ее, модератор дискуссии хотел тут же отложить ее в сторону и заметил, обращаясь ко мне: «Чушь: "Как в вашей теории определяется 600"». Но я взял в руки записку, повертел ее и обнаружил, что модератор (в скобках заметим – богослов по профессии) ошибся: вопрос был написан полупечатными буквами, и это было английское слово GOD, которое действительно с трудом можно было отличить от числа 600. Эта случайная двусмысленность могла послужить проективным тестом, результаты которого, учитывая, что один из нас был богословом, а другой – психиатром, все же кажутся парадоксальными. Я не упустил случая, читая лекции в Венском университете, подсунуть эту записку студентам из США, и голоса разделились пополам: девять человек прочли «600», девять – «GOD», а четверо не могли выбрать между двумя истолкованиями. Причем я бы хотел напомнить, что эти истолкования не равноценны, лишь одно из них подразумевается и требуется: человек, задавший вопрос, безусловно имел в виду GOD, и правильно понимал этот вопрос лишь тот, кто вычитывал (а не вчитывал) слово «Бог». И как бы человек ни полагался на свое сознание и свою совесть, обдумывая смысл конкретной ситуации, и в какой бы неопределенности ни пребывал (вплоть до последнего вздоха), гадая, не ошиблась ли его совесть в конкретной ситуации, ибо человеку свойственно заблуждаться, он все же должен принимать на себя риск заблуждения и признаваться в своей ограниченности, то есть – в своей человеческой природе. Повторим слова Гордона Олпорта: «We can be at one and the same time half-sure and whole-»[20][33].

Как человеческая свобода имеет предел, и тем самым человек отнюдь не всемогущ, так и человеческая ответственность имеет свой предел: человек не всеведущ, но вынужден решать «по совести».

Чем направляется совесть, когда ищет уникальный смысл ситуации или говорит «да» либо «нет» какой-то универсальной ценности? Это происходит, видимо, на основе того, что мы назвали волей к жизни, того, что Джеймс Крамбо и Леонард Махолик назвали собственно

---

[20] Мы одновременно можем быть уверенными лишь наполовину, но при этом верить от всей души (*англ.*).

человеческой способностью находить смыслообразы не только в действительности, но и в возможности[34].

Вертгеймер сформулировал так: «Ситуация семь плюс семь равно… – это система с лакуной, пробелом. Пробел можно заполнить разными способами. Один вариант – "четырнадцать" – соответствует ситуации, подходит к этому пробелу, что структурно определяется ситуацией, пустым местом, функцией его по отношению к целому. Другие варианты, такие как, например, "пятнадцать", не подходят. Они неправильны. *Вот что такое требования ситуации или востребованность. Эти требования – объективные качества»*[35].

В то время как смысл связан с неповторимой и уникальной ситуацией, существуют сверх того смысловые универсалии, которые связаны с человеческой природой как таковой, и эти всеохватывающие потенциальные смыслы и есть то, что мы именуем ценностями. Более или менее общепризнанные ценности, моральные и этические принципы, выкристаллизовавшиеся в человеческом обществе в ходе его истории, дают человеку определенное подспорье, но за это ему приходится уплатить определенную цену: он сталкивается с конфликтом. Собственно, речь идет не о конфликте совести – такого в действительности не существует, ибо то, что говорит человеку совесть, всегда однозначно. Конфликт возникает между ценностями, поскольку *в противоположность* уникальному и неповторимому *конкретному смыслу* ситуации (а смысл всегда существует применительно не к человеку, а к ситуации, о чем я и пытаюсь напомнить), ценности по определению суть абстрактные *универсальные смыслы.* Как таковые они не подгоняются под уникальных людей с их неповторимыми ситуациями, но их значение охватывает более широкие ареалы повторяющихся, типичных ситуаций, и эти ареалы накладываются друг на друга. Поэтому складываются ситуации, в которых человек стоит перед ценностным выбором, перед выбором из взаимоисключающих принципов. И чтобы этот выбор сделать не своевольно, приходится вновь обращаться к совести, к совести, которая одна может гарантировать, что человек принимает решение *свободно, однако не своевольно, а ответственно.* Разумеется, человек свободен и по отношению к своей совести, но эта свобода заключается исключительно в выборе между двумя возможностями, а именно: послушаться своей совести или пренебречь ею. Если человек систематически и последовательно подавляет и удушает свою совесть, то доходит либо до западного конформизма, либо до восточного тоталитаризма – в зависимости от того, предлагаются ли ему общепринятые в социуме «ценности» или же навязываются силой.

Нет полной уверенности в том, что конфликт лежит в самой природе ценностей: возможно, взаимоналожения разных областей ценностей – лишь видимость, они происходят лишь в результате проекции, то есть утраты одного измерения. Лишь когда мы выносим за скобки иерархические различия между ценностями, кажется, будто они накладываются друг на друга и сталкиваются в области взаимного пересечения, словно тени двух шаров, спроецированные из трехмерного пространства на плоскость, – нам лишь кажется, будто шары заходят друг на друга.

Три категории ценностей

Мы постарались противопоставить скептицизму, который так часто исходит от наших пациентов, существенные контрдоводы и таким образом вырвать жало нигилизма. Но все-таки часто чувствуется необходимость наглядно представить богатство ценностного мира, всю его полноту. Ведь нужно, чтобы человек, так сказать, не застревал на осуществлении одной группы ценностей, а был достаточно «маневрен» и мог перейти к другой ценностной группе, если здесь, и только здесь, обнаружится возможность для осуществления ценностей. Жизнь требует от человека определенной гибкости, эластичной приспособляемости к шансам, которые она ему предоставляет.

Зачастую пациент утверждает, что его жизнь лишена смысла, потому что в его деятельности не просматривается высшая ценность. Тогда мы прежде всего должны ему сказать, что в конечном счете неважно, какова его профессия, чем он занят, а гораздо существеннее, как он работает, заполняет ли он то место, на которое поставлен жизнью. Не то важно, сколь велик масштаб его деятельности, а единственно важно, осуществляется ли круг жизненных задач. Простой человек, который подлинно выполняет конкретные задачи своей профессии и своей семьи, в своей «маленькой» жизни становится «выше», чем «великий» государственный деятель, росчерком пера решающий судьбы миллионов и принимающий эти судьбоносные решения недобросовестно.

Существуют не только такие ценности, которые воплощаются в деятельности. Помимо этих (назовем их творческими) ценностей есть и такие, которые воплощаются в восприятии, «ценности переживания». Они реализуются в восприятии мира, например в восторге перед красотой природы или искусства. Не следует недооценивать полноту смысла, которую они могут придать человеческому существованию. Если кто-либо усомнится, может ли реальный смысл конкретного мгновения человеческой жизни заключаться в переживании как таковом, то есть без какого-либо дела и действия, без осуществления какой-либо деятельности, то посоветуем сомневающемуся такой мысленный эксперимент: пусть он представит себе, как музыкально одаренный человек сидит в концертном зале, где его слух услаждают мощные такты его любимой мелодии и его охватывает та дрожь, которую человек испытывает при восприятии чистейшей красоты. Далее, пусть представит себе, что в этот миг слушателю задают вопрос, имеет ли его жизнь смысл, – несомненно, он ответит, что стоило бы жить уже ради этого волшебного мгновения[36]. Ведь даже если речь идет всего лишь о мгновении, *величием одного мгновения измеряется величие жизни:* высота горного хребта определяется не долинами, а высотой высочайшего его пика. Итак, смысл жизни определяется ее высшими точками, и единое мгновение может в обратной перспективе придать смысл всей жизни. Спросите человека, который, стоя на вершине, любуется закатом и до мурашек по коже захвачен красотой природы, – спросите его, может ли после такого переживания жизнь когда-либо показаться ему лишенной смысла.

Но мне кажется, что существует еще и третья категория ценностей, ведь жизнь может восприниматься как вполне осмысленная и в отсутствие творческих достижений или богатых переживаний. Есть еще одна группа ценностей, реализация которых заключается в том, как человек держится перед ограничениями своей жизни. В этой позиции по отношению к своим стесненным возможностям открывается новое, изобильное царство ценностей, которые, безусловно, принадлежат к наивысшим. Так что даже весьма скудное на первый взгляд – но скудное лишь ценностями деятельности и ценностями переживания – бытие-в-мире все еще предоставляет нам последний и величайший шанс осуществить ценности. Мы назовем их ценностями позиции, ведь все зависит от того, как человек позиционирует себя по отношению к судьбе, которую он не в силах изменить. Возможность воплощать такого рода ценности возникает там, где человек вынужден противостоять судьбе, но противостоять ей может лишь в той мере, в какой он принимает на себя бремя этой судьбы, несет свой крест. Речь идет о таких качествах, как отвага в страдании, достоинство в крушении и гибели[37]. Как только мы вводим ценность позиции в сферу возможных ценностей, выясняется, что человеческое существование никогда не может быть лишено смысла: *жизнь человека содержит свой смысл до in ultimis*[21], ибо, *пока он дышит,* пока остается в сознании, он несет ответственность перед ценностями, хотя бы перед ценностями позиции. Пока есть «со-знание», есть и «со-весть», ответственность. Обязанность реализовать ценности не оставляет человека до последнего мгнове-

[21] «Последних минут» (*лат.*).

ния его бытия. Так еще раз подтверждается смысл утверждения, с которого мы начали: быть человеком – значит обладать сознанием и ответственностью.

В жизни каждый час приносит возможность обратиться то к одной группе ценностей, то к другой. Иногда жизнь требует от нас осуществления творческих ценностей, в другой раз нужно обратиться к категории ценностей переживания. Иногда у нас есть возможность, так сказать, обогатить мир своими делами, в другой раз переживание обогащает нас. Иногда требования часа осуществляются в действиях, иногда нужно предаться переживанию. И даже к радости человек может быть «обязан». В этом смысле пассажир трамвая, узревший прекрасный закат или вдохнувший аромат цветущих акаций и отказавшийся предаться этому естественному наслаждению, но уткнувший нос в газету, в этот миг «не исполняет свои обязанности».

Возможность реализовать все три ценностные категории друг за другом, в драматическом единстве, появляется у больного, история жизни которого подходит к последним главам. Обрисуем ситуацию так: это еще не старый человек, попавший в больницу с неоперабельной опухолью спинного мозга. По специальности он работать давно не может, он полупарализован, и это препятствует профессиональной деятельности. Таким образом, к деятельным ценностям он больше не имеет доступа. Но и в этом состоянии ему открывается все богатство переживаний: он ведет духовно насыщенный разговор с другими пациентами (и этим разговором не только занимает их, но и поддерживает в них мужество), не забывает о чтении хороших книг, а в особенности слушает по радио хорошую музыку – до того дня, когда он уже не сумеет надеть наушники и ослабевшие руки не выронят книгу. Теперь в его жизни происходит второй поворот: как прежде от творческих ценностей он обратился к ценностям опыта и переживания, так теперь вынужден обратиться к ценностям позиции. Как иначе обозначить его отношение, если теперь он старается послужить своим соседям по палате советчиком и примером? Ибо он с большой отвагой переносит страдания. В день смерти – который он предвидел заранее – он узнает, что дежурного врача попросили в нужный момент сделать ему инъекцию морфия. Как поступит наш больной? Когда врач пришел к нему с вечерним обходом, больной попросил его сделать инъекцию под конец рабочего дня, чтобы из-за него врача не пришлось будить среди ночи.

Эвтаназия

Не должны ли мы теперь задать себе вопрос, имеем ли мы право отнимать у обреченного больного шанс умереть «своей смертью», шанс до последнего момента своей жизни наполнять ее смыслом, даже если единственные доступные ему теперь ценности – ценности позиции, то есть то, как «страдающий» принимает страдание в свой высший и заключительный момент. Его смерть, *своя* смерть, полностью принадлежит его жизни и завершает ее: только смерть и придает жизни осмысленную полноту. Здесь мы сталкиваемся с проблемой эвтаназии, но не только в смысле облегчения смерти, а в более широком смысле умерщвления из милосердия. Эвтаназия в узком смысле слова никогда не представляла проблемы для врача: само собой разумеется, что врач старается облегчить агонию с помощью лекарств; момент, когда следует использовать эти лекарства, – вопрос деликатности и не требует теоретического обсуждения. Но сверх облегчения смерти, эвтаназии в собственном смысле слова, многократно и с разных сторон совершаются попытки узаконить уничтожение жизни, которая-де «не имеет смысла». На это можно возразить лишь вот что: прежде всего, врач не призван судить о ценности человеческой жизни или отсутствии таковой. Общество возложило на него лишь задачу помогать там, где это возможно, облегчать боль, где ее нужно облегчить, исцелять, пока есть надежда, и обеспечивать уход, если уже нельзя вылечить. Если пациенты и их родственники не будут уверены, что врач буквально и со всей серьезностью выполняет эту свою обязанность, врач

навсегда лишится доверия. Больной в любой момент сомневался бы, приближается к нему целитель или палач.

Эта принципиальная позиция не допускает никаких исключений также и там, где речь идет не о неизлечимых болезнях тела, а о неизлечимых болезнях духа. Да и кто может предсказать, долго ли еще считающийся неизлечимым психоз будет рассматриваться как неизлечимый? Мы не вправе забывать, что диагноз «неизлечимый психоз» представляет собой субъективное суждение, которое невозможно считать настолько объективным, чтобы на его основании выносить приговор, жить пациенту или не жить. Нам известен случай, когда человек пролежал в ступоре пять лет, так что мышцы ног у него атрофировались и силы его поддерживали искусственным питанием. Если бы этот случай представили на обсуждение медицинской комиссии, нашелся бы и такой специалист, которой задал бы известный вопрос: «Не лучше ли нашего больного уничтожить?» Но жизнь дала наилучший ответ на этот вопрос. В один прекрасный день больной потребовал себе нормальный обед и пожелал встать с постели. Ему пришлось делать упражнения, пока забывшие о ходьбе ноги не научились вновь его носить, но несколько недель спустя он вышел из больницы и вскоре уже читал лекции в Народном университете – рассказывал, представьте себе, о путешествиях, которые он совершал до болезни. И он представил узкому кругу психиатров полный отчет об этих годах и самоописание болезни – к величайшему неудовольствию некоторых санитаров, которые позволяли себе скверно с ним обращаться, отнюдь не ожидая того, что он спустя годы сможет обо всем рассказать подробно и связно.

Можно вообразить и такой аргумент: пациент с психическим расстройством не способен соблюсти свои интересы, и мы, врачи, выступая от имени недееспособного больного, соглашаемся его умертвить, поскольку есть основания полагать, что больной и сам лишил бы себя жизни, если бы помрачение разума не препятствовало ему различать свою дефективность. Но я отстаиваю противоположную позицию: врач должен служить праву на жизнь и воле к жизни, а не отнимать у пациента это право и эту волю. Поучителен случай, когда молодой врач заболел меланосаркомой и сам поставил себе верный диагноз. Коллеги тщетно пытались его успокоить, подсовывая ему благополучные анализы (для этого пришлось подменить образец его кожи кусочком кожи другого пациента). Ночью этот врач прокрался в лабораторию и сам проверил анализ. Болезнь развивалась, опасались самоубийства, но как повел себя этот врач? Он все более сомневался в своем изначальном верном диагнозе, и, когда метастазы проникли уже в печень, он предпочел «обнаружить» у себя другое, нестрашное заболевание печени. Так он бессознательно обманывал самого себя, так на последних стадиях проявляется воля к жизни. Эту волю к жизни мы обязаны уважать и не отнимать, вопреки этой воле, у человека жизнь во имя какой бы то ни было идеологии.

И еще один часто встречающийся довод. Говорят, что пациенты с неизлечимой душевной болезнью, особенно же умственно отсталые с детства, представляют собой лишнюю экономическую тяготу для общества, они непродуктивны и совершенно бесполезны. Как опровергнуть этот аргумент? На самом деле идиот, способный хотя бы толкать тележку, «продуктивнее» бабушек и дедушек, чахнущих в доме престарелых, но мысль умертвить их по причине их экономической непродуктивности ужаснула бы даже тех, кто прибегает к критерию пользы для общества. Ведь приходится признать, что человек, окруженный любовью близких, является уникальным и незаменимым объектом их любви и тем самым его жизнь обретает смысл, пусть и совершенно пассивный. Но не все знают о том, что как раз умственно отсталые дети особенно любимы родителями и в своей беспомощности окружены нежнейшим уходом.

Непреложная обязанность врача – спасать, где можно, не исчерпывается, по нашему мнению, и тогда, когда пациент покушался на самоубийство и в результате его жизнь висит на волоске. В этой ситуации врач сталкивается с вопросом, предоставить ли самоубийцу избранной им судьбе или же нет, противостоять ли воле, которую пациент воплотил в действии, или

же отнестись к ней с уважением. Ведь можно сказать, что врач, который вмешивается после попытки самоубийства, борется с судьбой вместо того, чтобы предоставить ей свободно осуществиться. На это мы возразим: если бы «судьбе» было угодно, чтобы этот человек, пресытившись жизнью, умер, то нашлись бы такие способы и средства покончить с собой, что никакая медицинская помощь уже не спасла бы. Но поскольку «судьба» предала самоубийцу еще живым в руки врача, врач обязан поступать по законам своей профессии и ни в коем случае не может превращаться в судью и решать по личным и мировоззренческим заслугам, кому жить, кому умереть.

Самоубийство

До сих пор мы рассматривали проблему самоубийства снаружи, со стороны врача, но теперь мы рассмотрим ее изнутри, с точки зрения самоубийцы, и проверим внутреннюю правоту *его* мотивов.

Прежде всего поговорим о так называемом «самоубийстве отрицательного баланса», то есть о ситуации, когда человек приходит к добровольному желанию смерти, подведя итоги своей жизни. После обсуждения проблемы «удовольствия как смысла жизни» мы уже вполне понимаем, что баланс удовольствий в любом случае окажется отрицательным. Итак, следует спрашивать лишь, может ли баланс ценностей за всю жизнь оказаться отрицательным, причем до такой степени, что дальнейшее существование покажется бессмысленным. Мы вообще считаем сомнительным, чтобы человек был в состоянии с достаточной объективностью подвести свои жизненные итоги, в особенности когда слышим утверждение, что ситуация безысходна и единственный путь – самоубийство. Даже если это утверждение вполне искренне, сама искренность остается достаточно субъективной. *Если хотя бы один человек из многих, кого убеждение в безнадежности их положения подтолкнуло к самоубийству, окажется не прав, если хотя бы одному-единственному откроется и другой выход, то тем самым неоправданна будет всякая попытка самоубийства:* ведь субъективная, одинаково твердая убежденность присуща всем, кто решается на самоубийство, *и никто не может знать заведомо, объективна и оправданна ли именно его убежденность, или, быть может, уже ближайший час разоблачит это заблуждение – час, в который этого человека уже не будет в живых!* Чисто теоретически можно было бы еще рассуждать о самоубийстве как о сознательно приносимой жертве, но эмпирически мы убеждаемся, что в реальной жизни мотивы даже такого самоубийства слишком часто проистекают из досады и мстительности или что даже в таких случаях порой находится вдруг выход из ситуации, казавшейся безнадежной. Итак, практически можно утверждать, что самоубийство никогда не бывает оправданно. Даже как искупление – тоже нет. Ведь подобно тому как самоубийство отрезает возможность расти и созревать в своем страдании (осуществляя ценности позиции), так же оно отрезает возможность тем или иным способом искупить или исправить страдание, причиненное другому. Самоубийством прошлое увековечивается, и нет возможности устранить из мира случившееся несчастье или совершенную несправедливость – из мира устраняется только «Я».

Обратимся теперь к тем случаям, когда мотив самоубийства проистекает из болезненного состояния души. Оставим открытым вопрос, не обнаружится ли с развитием психиатрии, что покушения на самоубийство без каких-либо патологических причин вообще исключены. Нас интересует другое: установить, что во всех случаях наш долг – доказать разочаровавшемуся в жизни человеку бессмысленность самоубийства и непреложную ценность жизни. Это осуществляется с помощью объективных доводов и имманентной критики, то есть средствами логотерапии. Первым делом нужно доказать, что разочарование в жизни – всего лишь чувство, а чувства не могут служить аргументом. На этом пути пациент не получает того, чего он взыскует, – решения проблемы. *Мы должны все время повторять решившемуся на самоубийство,*

что таким способом он не решит проблему. Мы должны наглядно ему показать: он похож на шахматиста, который, вместо того чтобы решать сложную задачу, попросту сбрасывает фигуры с доски. Так шахматные задачи не решаются. И в жизни никакая проблема не может быть решена попросту отказом от жизни. Если шахматист нарушает правила игры, то и самоубийца нарушает законы великой игры жизни. Эти правила требуют от нас не победы любой ценой – они требуют, чтобы мы не выходили из борьбы[38].

Мы не можем и не должны пытаться устранить любые источники несчастья, чтобы отговорить стремящихся к самоубийству от их замыслов. Мы не обязаны предоставлять всем безответно влюбленным женщин, а всем экономически угнетенным – заработок. Нужно убедить этих людей, что они смогут не только жить без того, чего они сейчас по той или иной причине не могут получить, но и обрести смысл жизни именно во внутреннем преодолении своего несчастья, когда они вырастут соразмерно ему, встанут в рост со своей судьбой, пусть она в чем-то им и отказывает. Наши пациенты лишь тогда обретут способность признавать в жизни какую-то ценность и верить, что она в любом случае имеет смысл, когда мы сумеем представить им такое содержание жизни, в каком они смогут обрести цель и задачу своего бытия, иными словами – какое-то для себя задание. «У кого есть "зачем" жить, вынесет почти любое "как"», – говорит Ницше[39]. Действительно, осознание жизненной задачи имеет огромное психотерапевтическое и психогигиеническое значение. Мы готовы утверждать, что ничто так не помогает человеку справляться с объективными трудностями и субъективными переживаниями, как осознание своей жизненной задачи, но лишь при условии, что эта задача подогнана под личность, то есть представляет собой «миссию». Миссия делает человека незаменимым, необходимым, она придает его жизни уникальную ценность. Процитированный выше афоризм Ницше дает понять – «как», то есть различные неприятные обстоятельства отступают на задний план в той мере и в тот момент, когда на первый план выходит «зачем». И мало того: из полученного таким образом представления о жизненной задаче следует, что смысл жизни становится тем полнее, чем труднее сама жизнь.

Жизнь как осуществление задачи

Если мы стараемся побудить пациентов к максимально посильной для них активности, если мы хотим перевести их из разряда собственно «пациентов», то есть «пассивных», в состояние действующих «агентов», придется не только подвести их к осознанию своего бытия-в-мире как ответственности за осуществление ценностей, но и показать, что задание, за исполнение которого они ответственны, уникально. Уникальность задания имеет двойной характер: *задание меняется не только от человека к человеку, в соответствии с уникальностью каждого, но и из часа в час, в соответствии с уникальностью любой ситуации.* Нужно лишь вспомнить о том, что Шелер именует «ситуационными ценностями» (противопоставляя их «вечным» ценностям, годным для всех и во все времена). Эти ценности ждут, пока не пробьет их час – час, когда человек использует единственную в своем роде возможность реализовать именно их. Если возможность будет упущена, то эта утрата невозвратима и ценность этой ситуации пребудет вовеки не реализована – человек упустил ее. Итак, мы видим, как осмысленность человеческой жизни проистекает из этого сочетания – уникальности человека и неповторимости момента. Заслуга современной экзистенциальной философии в том, что она, в пику расплывчатым понятиям развивающейся параллельно ей философии жизни, представила бытие-в-мире человека как сущностно конкретное, как «мое и сейчас». И только в этом конкретном обличье человеческая жизнь обретает обязательность. Не случайно же экзистенциальную философию называют также «философией призыва»: представление о человеческой жизни как неповторимой и уникальной содержит призыв реализовать эту уникальную и неповторимую возможность.

Экзистенциальный анализ и логотерапия пытаются максимально сосредоточить пациента на его жизни. Для этого нужно ему показать, что каждая жизнь имеет свою уникальную цель, к которой ведет уникальный путь. Человек подобен пилоту, который ночью, в тумане пытается осуществить посадку по навигатору. Только этот размеченный путь ведет его к цели. И точно так же любой человек во всех обстоятельствах жизни располагает лишь одним уникальным и неповторимым путем, который ведет к реализации его уникальных возможностей.

И если пациент скажет нам, что никакого смысла в своей жизни не видит и уникальные возможности бытия-в-мире для него закрыты, мы сумеем возразить, что первая, ближайшая его задача в том и состоит, чтобы найти свою задачу и в этом обрести смысл жизни – единственный и уникальный. Что же касается его внутренних возможностей, то есть вопроса, как вывести из своего нынешнего бытия верное направление, где ему следует оказаться, то лучше всего будет принять ответ Гёте: «Как возможно человеку познать самого себя? В созерцании – никоим образом, только в деятельности. Постарайся исполнять свой долг, и ты тут же узнаешь, в чем он состоит. А что такое твой долг? Требование часа сего».

Существуют, однако, и такие люди, которые признают уникальный характер жизненной задачи и даже полны решимости воплощать конкретные и уникальные ситуационные ценности, но все-таки считают свою ситуацию «бесперспективной». Тогда прежде всего стоит спросить: а что это значит – «бесперспективной»? Человек ведь не может предсказать свое будущее, не может уже потому, что знание о будущем повлияло бы на его поведение: он бы поступал либо вопреки этому будущему, либо поддаваясь ему – и тем самым в любом случае изменил бы это будущее, и пророчество оказалось бы неверным. А поскольку человек не может предсказывать будущее, он не вправе судить, содержит ли его будущее возможности для осуществления ценностей. Однажды негр, приговоренный к пожизненной каторге, был отправлен на Чёртов остров под Марселем. В море на пароходе – обреченном на гибель «Левиафане» – вспыхнул пожар, и каторжник, человек необыкновенной силы, сумел освободиться от цепей и спас десятерых спутников. За это он был помилован. Если бы в гавани Марселя этого человека спросили, есть ли в его жизни какая-то перспектива, он вынужден был бы покачать головой.

Но ни один человек не может знать, чего ему ждать от жизни и не пробьет ли еще его великий час. И никто не вправе ссылаться на собственную неадекватность, недооценивая свои внутренние возможности. Как бы ни отчаивался в самом себе человек, как бы ни судил себя и ни терзался переживаниями, даже сам факт этих переживаний каким-то образом оправдывает и восстанавливает его. Как жалобы на субъективность и относительность всякого знания (в том числе и постижения ценностей) косвенно подтверждают объективность этого знания и этих ценностей, так и суд над самим собой демонстрирует существование личного идеала, представления о должном бытии. Этот человек уже воспринял ценности, то есть он причастен к их миру: в тот миг, когда он сумел применить к себе идеальную мерку, он уже не может утверждать, будто сам он полностью чужд ценностям. Ведь он поднялся на спасительный уровень, поднялся выше самого себя, сделался гражданином ценностного мира и разделил его ценности. «Если бы глаз наш не был причастен солнечному свету, он бы не различал его» (Гёте).

И точно так же можно ответить, когда отчаяние носит обобщенный характер, когда пациент сомневается в смысле бытия всего человечества. «Человек дурен», – заявляет нам пациент[40]. «Совсем по природе своей плох», – говорит он. Но эта мировая скорбь никоим образом не препятствует индивидуальной деятельности. И если кто-то заявит, что «все люди в конечном счете эгоисты» и даже альтруизм по сути своей лишь эгоизм, ибо альтруист руководствуется лишь эгоистическим желанием избавиться от вызванного состраданием дискомфорта, мы уже знаем, что на это возразить: во-первых, устранение «дискомфорта, вызванного состраданием» возможно лишь как результат, а не как цель; во-вторых, сам этот дискомфорт уже доказывает существование подлинного альтруизма. Далее мы можем утверждать, что и к существованию человечества в целом применимо то, что мы уже говорили о смысле отдельной жизни,

а именно: как в горах, так и в истории мерить нужно по высшим точкам. Даже немногими великими людьми или тем или иным конкретным человеком, кого мы подлинно любим, может быть оправдано все человечество. А если нам укажут, что великие и вечные идеалы человечества извращены и сделались средством политики, торга, эротики или частного тщеславия, мы и на это возразим: это говорит лишь о всеобщей распространенности и непреходящей власти идеала; раз всякое дельце предпочитает облачиться в костюм морали и только в таком обличье решается действовать, это доказывает как раз силу морали, влияние этики на каждого человека.

Итак, задание, которое человек должен выполнить в жизни, всегда у него есть и принципиально не может быть неосуществимо. Задача экзистенциального анализа и состоит в том, чтобы помочь человеку ощутить ответственность за исполнение именно своего задания: чем отчетливее становится для него суть жизни как выполнения задачи, тем осмысленнее становится в его глазах сама жизнь. Человек, не осознавший свою ответственность, принимает жизнь за простую данность, но экзистенциальный анализ показывает ее «за-данность». Но тут требуется оговорка: есть люди, которые делают еще один шаг и открывают для себя новое измерение жизни. Для них и задание – нечто опосредующее, они напрямую ощущают ту инстанцию, откуда исходит задание, они обращены к той инстанции, которая ставит им задачу, и задачу они воспринимают как призвание. Жизнь становится прозрачной, и за ней проступает Тот, кто их призывает. Таков, мне кажется, человек верующий, *homo religiosus*: его сознание и ответственность определяются жизненным призванием, данным свыше[41].

Бытие человека мы предложили понимать как ответственное бытие, ответственность же подразумевается как ответственность за реализацию ценностей. О ценностях мы также сказали, что однократные «ситуационные ценности» (Шелер) также должны быть приняты во внимание: тем самым осуществление ценностей приобретает конкретный характер. Эти возможности соотнесены не только с ситуациями, но и с человеком и меняются от человека к человеку и из часа в час. Возможности, которыми обладает эксклюзивно каждый человек, столь же конкретны и специфичны, как те, что предоставляются в уникальной исторической ситуации.

Единая для всех, общеобязательная жизненная задача представляется в свете экзистенциального анализа немыслимой. Вопрос о «жизненной задаче вообще», о «смысле жизни вообще» как раз и лишен смысла, он не лучше вопроса, который некий журналист задал всемирно известному шахматисту: «Скажите, гроссмейстер, какой ход в шахматах – наилучший?» На этот вопрос не может быть общего ответа, а только применительно к конкретной ситуации (и человеку). Если бы тот шахматист принял вопрос всерьез, он мог бы ответить примерно так: «Нужно сделать лучший ход с учетом того, какие возможности есть в данной позиции и чем может ответить противник». И в этом гипотетическом ответе нужно подчеркнуть два момента: «возможности в данной позиции» – то есть учитывать внутреннее состояние, то, что мы называем предрасположенностью, а также принять во внимание, чем «может ответить» другой игрок. Только так удастся сделать лучший, то есть соответствующий определенному положению фигур, ход. А если игрок заранее вознамерится сделать «абсолютно лучший» ход, его замучают сомнения и самокритика, ему придется все время бороться с тем, что ему реально дано, и в итоге он бросит игру. Так происходит и с человеком, который ставит вопрос о смысле своей жизни: чтобы этот вопрос имел смысл, его нужно задавать применительно к конкретному человеку и конкретной ситуации, и будет ошибкой, недугом, ломать себе голову, как бы сделать нечто «абсолютно лучшее», а не «пытаться сделать лучшее» по ситуации. Разумеется, человек должен стремиться к лучшему, иначе ничего хорошего не получится, но нужно уметь и довольствоваться приближением к цели по асимптоте.

Подводя итоги всего, что мы уже сказали насчет вопроса о смысле жизни, мы видим, что этот вопрос как таковой подлежит суровой критике. Вопрос о смысле жизни как минимум бессмыслен, потому что он неверно сформулирован, поскольку обращен к «жизни вообще», а не

к «моему сейчас» существованию. Всматриваясь в изначальную структуру ценностно проживаемой жизни, мы понимаем, что вопросу о смысле нужно придать *коперниканский переворот: жизнь и есть то, что задает человеку этот вопрос*. *Сам человек* не должен задаваться вопросом, этот вопрос задает ему жизнь, а *он должен отвечать жизни, он несет «ответ-ственность» перед жизнью*. Но ответы, которые человек дает жизни, могут быть лишь конкретными ответами на конкретные «вопросы жизни». Ответ подсказывается ответственностью, и в самом своем существовании человек «исполняет» ответы на вопросы жизни.

И будет вполне уместно напомнить здесь: также и психология развития считает, что «присвоение смысла» на более высокой ступени развития становится «постижением смысла» (Шарлотта Бюлер). Итак, все, что мы пытались на предыдущих страницах обосновать логически, полностью соответствует психологическому развитию, парадоксальному на первый взгляд примату ответа, а не вопроса. Первичность ответа происходит из самосознания человека, поскольку вопрос человеку уже был задан. Тот же инстинкт, который, как мы убедились, подводит человека к его, и только его, жизненной задаче, помогает ему также ответить на жизненный вопрос, взять на себя ответственность за свою жизнь. Этот инстинкт – совесть. Совесть обладает голосом и говорит с нами – это неоспоримый факт. Голос совести – это всегда и есть ответ. С психологической точки зрения в таком разговоре верующий человек воспринимает и сказанное, и Говорящего, то есть слух у него тоньше, чем у неверующего: в этой беседе с совестью, в самом интимном разговоре с собой, какой только можно себе представить, его собеседником становится его Бог[42].

Гомеостатический принцип и экзистенциальная динамика

На практике логотерапия стремится к конфронтации экзистенции с логосом. В теории она исходит из мотивации экзистенции логосом.

Сразу возникает возражение: если экзистенция сталкивается с логосом, если человек подчинен миру смысла и ценностей, не слишком ли высокие требования предъявляются тем самым человеку? Не говоря уж о том, что сегодня подобные опасения обоснованы еще меньше, чем в прошлом, они ошибочны в самой исходной предпосылке, так как цепляются за принцип гомеостаза, давно пересмотренный после фон Берталанффи[43]. В области неврологии и психиатрии Курт Голдштейн[44] сумел доказать, что принцип «снижения напряжения», на который опираются гипотезы психоанализа и психодинамики, по сути представляет собой формулировку патологического принципа: в нормальной ситуации намного правильнее выдержать напряжение, выявить его ценность, а не любой ценой уйти от него.

Мы же исходим из того, что человек находится в поле напряжения между двумя полюсами, бытием и долженствованием, и это – существенная особенность человеческого бытия. Человек предстоит смыслу и ценностям, он отвечает перед ними. Поскольку попытки избежать такой ответственности есть симптом невроза, очевидна обязанность психотерапии противостоять невротическому «эскапизму», а не подыгрывать ему и не торопиться, из преувеличенного страха нарушить гомеостаз, избавить пациента от напряжения и «пощадить» его, освободив от конфронтации со смыслом и ценностями.

Динамика, устанавливающаяся в поле напряжения между бытием и долженствованием, именуется в логотерапии, в отличие от всех прочих психодинамик, ноодинамикой. От психодинамики ее отличает, прежде всего, раскрывающийся в ней момент свободы: влечения тянут меня в разные стороны, но ценности манят, то есть на призыв ценностей я свободен ответить «да» или «нет», я сам принимаю решения. Момент свободного выбора возникает не только по отношению к вынуждающим нас, как мнится, биологическим, психологическим или социальным побуждениям, но также по отношению к возможности реализовать ценности.

Если напряжение психодинамики слишком мало, человек оказывается под угрозой. Олпорт, опираясь на исследования Карла Роджерса, поясняет: «There is always a wholesome gap between self and ideal-self, between present existence and aspiration. On the other hand, too high a satisfaction indicates pathology»[22][45]. Нормальная корреляция между реальным образом себя и идеальным образом себя, по его мнению, соответствует коэффициенту 0,58.

И вполне понятно, почему американские авторы – ограничусь ссылкой только на Теодора Котчена[46] – на основании статистических исследований логотерапии признают ориентацию на смысл мерилом душевного здоровья человека.

В США в психологии господствуют два направления: механистическое и – в качестве реакции на первое – гуманистическое. Первое направление исходит из гомеостатического принципа, а второе вдохновляется идеалом самореализации (Голдштейн, Хорни и Маслоу).

Гордон Олпорт указывает также, что понимание мотивации как попытки разрешить состояние напряжения и вернуться к гомеостазу не соответствует сути подлинного стремления[47]. Фрейд в самом деле представлял «душевный аппарат» как надстройку, задача которой в том и состоит, чтобы «выдержать и преодолеть направленные снаружи и извне раздражители и поводы к беспокойству»[48]. Архетипы Юнга также насквозь пронизаны концепцией гомеостаза, и главным стремлением человека все так же представляется осуществление архетипических заранее данных возможностей, а мотив этого стремления – желание уйти от упрека, а то и мести неосуществленных архетипов и снять напряжение.

Справедливо утверждает Шарлотта Бюлер: «От первых формулировок принципа удовольствия у Фрейда до последней, современной версии принципа разрядки напряжения и гомеостаза, всюду постоянно присутствует конечная цель любой деятельности на протяжении всей жизни: восстановление равновесия в индивидууме»[49]. Но и Шарлотту Бюлер в описании процесса разрядки у Фрейда не устраивало, что «в стремлении к равновесию реальность воспринимается негативно», в то время как в действительности «творец помещает свою работу и свой продукт в позитивно воспринимаемую реальность»[50]. Даже принцип реальности, который должен служить реальности, до такой степени переходит на службу принципа удовольствия, что превращается в «модификацию» этого принципа, «которая по сути *также* нацелена на удовольствие»[51]. Если же мы присмотримся, то убедимся, что принцип удовольствия сам является модификацией, а именно в той степени, в какой он обслуживает высший принцип гомеостаза, то есть тенденцию достичь максимально низкого уровня напряжения или его удержать.

Как воля к удовольствию выступает в психоанализе на первый план в форме принципа удовольствия, так и воля к власти выступает в индивидуальной психологии в форме честолюбия. В случае Адлера «честолюбивым устремлением» именуется уже не влечение человека к тому, что у Фрейда называется агрессией и идет рука об руку с вырвавшейся на первый план сексуальностью, но «средоточие акта» (Шелер) исходящей от человека воли.

В закрытой системе «душевного аппарата», где главенствует принцип удовольствия, не найдется места для «воли к смыслу», о которой мы здесь говорим, – той, что ориентирует и направляет человека в мире. Эту концепцию нельзя перетолковывать в волюнтаристском ключе. Мы говорим о «воле к смыслу», а не о «влечении к смыслу», но тем самым не намерены потакать волюнтаризму: ни в коем случае нельзя упускать из виду факт прямой (первичной) интенции смысла, то есть факт, что человек в первую и последнюю очередь стремится к смыслу и *ничто не подменяет смысл.* Если бы это был инстинкт или влечение, то человек стремился бы к смыслу лишь затем, чтобы избавиться от жала этого влечения и восстановить равновесие.

[22] «Всегда есть необходимый зазор между "Я" и идеальным "Я", между нынешним состоянием и желанным. С другой стороны, слишком высокий уровень удовлетворенности свидетельствует о патологии» (*англ.*).

Тогда бы человек не стремился к смыслу ради смысла и наша мотивационная теория вновь уткнулась бы в принцип гомеостаза.

Пока европейская критика логотерапии еще довольствуется такими ироническими выражениями, как «апелляция к смыслу», американская психиатрия давно уже восстановила в правах существенно ущемленную в наших краях волю. Ведущий нью-йоркский экзистенциальный психолог Ролло Мэй утверждает, что психоанализ подыгрывает пассивности пациентов и в итоге те уже не ощущают своей способности принимать решения и не берут на себя ответственность за свои проблемы. К этим резким замечаниям он присовокупляет вывод: «The existential approach puts decision and will back into the center of the picture»[23] – и завершает стихом из псалма: «Камень, отвергнутый строителями, соделался главою угла»[52]. Джеймс Крамбо и Леонард Махолик, руководители центра Брэдли в Коламбусе (США) опубликовали в «Журнале экзистенциальной психиатрии» (*Journal of Existential Psychiatry*) статью «В защиту "Воли к смыслу" Франкла» (The case for Frankl's "Will to Meaning"), подтвердив результатами своих экспериментов нашу гипотезу о реальности воли к смыслу.

Идею воли к смыслу нельзя искажать и представлять в виде некоего «призыва обрести волю». Вера, любовь, надежда не подлежат манипуляции и искусственной фабрикации. Ими невозможно повелевать, и они ускользают даже от воли самого человека. Я не могу захотеть уверовать, захотеть полюбить, не могу захотеть надеяться, а главное, не могу захотеть захотеть. Поэтому бесполезно требовать от человека, чтобы он «проявил волю к смыслу». Речь о другом: нужно позволить смыслу вспыхнуть – и предоставить воле его захотеть.

Шарлотта Бюлер противопоставляет теорию удовлетворения инстинкта и теорию самореализации и подводит итоги: «В настоящее время существуют две основные точки зрения на главные тенденции жизни, как рассматривает их психотерапия. Одна – теория психоанализа, согласно которой единственная значимая в жизни тенденция – восстановление гомеостатического равновесия. Вторая теория о главных тенденциях – учение о самореализации как окончательной цели жизни»[53]. Но лишь в той мере, в какой человек воплощает смысл, воплощает он и самого себя: самореализация – естественное последствие воплощения смысла (но не его задача). Только бытие, выходящее за пределы самого себя, может само себя реализовать, устремляясь к смыслу и забывая о себе. В условия человеческого бытия входит и эта устремленность, ориентированность – будь то на что-то или на кого-то, на идею или на человека[54]. И опять-таки Шарлотта Бюлер справедливо замечает: «Под принципом самореализации на самом деле понимается поиск потенциальных возможностей». Действительно, всякое самоосуществление в конечном счете представляет собой осуществление собственных возможностей. Спросим же себя, что стоит за всеми учениями, которыми располагает ныне человек: ему, мол, дано попробовать осуществить свои внутренние возможности или, как еще говорится, выразить самого себя. Однако, по моему мнению, здесь имеется и скрытый мотив – снизить напряжение, возникающее из-за разрыва между тем, что человек собой представляет, и тем, чем он должен стать, чем призван сделаться, – то напряжение, которое, могли бы мы утверждать, существует между реальностью и теми идеалами, которые еще предстоит осуществить, или, другими словами, *напряжение между экзистенцией и сущностью, бытием и смыслом.* На самом деле, возвещая человеку, что он может не печалиться об идеалах и ценностях, ибо они всего лишь выражение его самого и он может преспокойно ограничиться самореализацией как реализацией своих возможностей, – возвещая это, человеку несут радостную весть, ибо из этого он выводит, что вовсе не должен томиться по реализации смысла и ценностей, что все у него давно в порядке, все уже есть в форме собственных возможностей, которые он-де пусть и реализует. Так лишается тона долженствования Пиндара (человек должен стать тем, кто он есть), перетекает из повелительного наклонения в изъявительное и теперь звучит так: чем человек

[23] «Экзистенциальный подход возвращает волю и решение в центр нашего внимания» (*англ.*).

должен стать, тем он всегда и был! И потому нечего хлопотать об идеалах, или, выразимся метафорически, не нужно рваться от Земли к звездам – гляди, Земля и сама звезда…

Вздох облегчения вырывается из рядов филистеров, которые все же немного стеснялись своей псевдоморали! Но мы-то понимаем, что напряжение между бытием и смыслом неустранимо из природы человека. Напряжение между бытием и должным бытием принадлежит к сути человека, и потому это обязательное условие душевного здоровья. Проводимые в США тесты показали, что ориентация на смысл (в логотерапевтическом понимании) является основным критерием психического здоровья.

Но и в более глубоком смысле зияние между бытием и долженствованием, смыслом и бытием насущно для человека. Бытие и сущность не могут совпадать и соответствовать, напротив, смысл всегда должен находиться вне бытия, лишь тогда *смысл* и будет «смыслом», *он идет впереди бытия*. И наоборот, бытие в самом себе никнет, если не выходит за пределы себя, если не устремляется к чему-то за пределами себя.

Как сказано в Библии: во время Исхода народу Израиля предшествовал Господь в форме столпа огненного. И вполне уместно понимать этот образ так: (окончательный) смысл, сверхсмысл, как я бы его назвал, шагает впереди бытия, последнее следует за первым, первое манит последнее за собой. Но спросим себя, как бы обернулось дело, если бы величие Божье не предшествовало Израилю, а пребывало среди него, – очевидно же, что бы произошло: огненный столп не смог бы вести Израиль через пустыню к цели, к назначенному месту, и народ заблудился бы в пустыне.

Вникнув в эту жизненную динамику, мы с легкостью научимся различать между двумя человеческими типами, которые я бы обозначил как «застрельщики» и «успокоители» (*англ.* pacemakers и peacemakers). «Застрельщики» предъявляют нам смысл и ценности, они пробуждают в нас волю к смыслу. «Успокоители», напротив, пытаются облегчить нам бремя и избавить от такой конфронтации.

Типичным «застрельщиком» был Моисей: он никогда не пытался убаюкать совесть своего народа, напротив, он ее растеребил. Он принес народу Десять заповедей с Синая и не уберегал его ни от столкновений с идеалами, ни от осознания той реальности, которая все еще манит впереди.

А «успокоитель» озабочен нашим внутренним равновесием – лишь бы оно ничем не нарушалось, для этого все средства хороши, и весь мир превращается в такое средство, деградирует, лишается сути, становится орудием для удовлетворения инстинктов или для самореализации, для утоления потребностей, умиротворения «сверх-Я» или воплощения архетипа: так или иначе человек примиряется с собой, «уравновешивается». Ведь важны только факты, а факт – что к идеалам стремится исчезающе малое меньшинство. Так стоит ли переживать об этих чудаках, нам-то зачем от среднестатистического отличаться? Пытаться сравняться с идеалом – для чего? Останемся нормальными! Тут-то мы и понимаем, в каком смысле Кинси заслужил звание «миротворца»…

Шарлотта Бюлер считает, что функционирование здорового организма определяется чередованием тенденций к разрядке напряжения и нагнетанию напряжения[55]. Так зададим же вопрос: нет ли филогенетического аналога этого онтогенетического, скажем так, ритма? Разве Шопенгауэр не указывал на поочередное господство то нужды, то скуки в историческом и общественном масштабе? Только не параллельно, как в «здоровом организме», а поочередно сменяются периоды нужды и эпохи скуки. Можно даже осмелиться утверждать, что человек в пору «гомеостаза» («процветающего общества») *добровольно принимает нужду* ради равновесия.

Гелен, по мнению которого «давление нужды имеет, вероятно, огромное антропологическое значение», в этой связи говорит: «Если человек мог себе представить какой-то выход, то аскезу». Вот только дальше, когда он утверждает, будто «аскеза неотделима от практически

всех остальных элементов христианской религии»[56], тут мы с ним не согласимся, поскольку нам представляется, что эту роль перенял спорт, который назначает организму время от времени встряску, чтобы в благополучии человек хотя бы искусственно и кратковременно переживал состояние нужды.

Но еще больше, чем современные теории мотивации, нас заботит их практическое применение в области психической гигиены. Эта практика ошибочна в той мере, в какой она проистекает из ошибочной предпосылки, а именно стремится предохранить человека от малейшего напряжения, почитая принцип гомеостаза, а то и «принцип нирваны» (Зигмунд Фрейд). Однако на самом деле *человек нуждается* не в состоянии без каких-либо напряжений, а *в определенной здоровой дозе напряжения*, которое вызывается призванностью и востребованностью смыслом.

Другое дело, что в *процветающем обществе* слишком мало таких напряжений, и потому современный человек по сравнению с прошлым избавлен от многих бед и напряжений и в итоге разучился их переносить. Снизился порог терпимости к фрустрациям, человек разучился от чего-либо воздерживаться. В такой ситуации человеку приходится искусственно искать напряжения, которое должно было бы обеспечить ему общество: он сам себе доставляет напряжение, в котором нуждается. И делает он это, сам к себе предъявляя требования, он добивается от себя тех или иных «подвигов», не в последнюю очередь «подвига воздержания». Так и выходит, что посреди изобилия человек добровольно себе в чем-то отказывает, искусственно создавая ситуацию нужды. В обществе чрезмерного потребления возникают «острова аскезы». В этом я вижу функцию спорта, например – современной секулярной аскезы.

Преподаватели в США жалуются, что нынешних студентов поразила беспричинная апатия. «On almost every campus from California to New England, student apathy was a topic of conversation. It was the one subject mentioned most often in our discussions with faculty members and students»[24], 57.

Американские преподаватели глубоко привержены идеалу свободы, но свободу они представляют себе «негативно», хотя следовало бы дополнить эту идею позитивной, а именно идеей ответственности. Пора бы в пару к статуе Свободы на Восточном побережье воздвигнуть на Западном статую Ответственности[57].

В Соединенных Штатах психоаналитики жалуются на появление нового типа невроза, главный симптом которого – *недостаток инициативы и интересов.*

Очевидно, абсолютную *безмятежность* в психологическом плане человек так же мало способен длительно переносить, как абсолютную *невесомость* в плане физическом, и в пространстве без смысла он так же не может существовать, как в пространстве без воздуха.

Как известно, полное избавление от впечатлений – такие эксперименты проводились в ходе подготовки к космическим полетам – приводит к обману чувств. Исследования в Йеле и Гарварде выявили, однако, что «не отсутствие стимулов как таковых вызывало прекращение впечатлений, а отсутствие *осмысленных стимулов».* То есть в итоге авторы этих исследований приходят к выводу, что мозг нуждается в смысле. Выясняется, что элементарная потребность человека в смысле прослеживается вплоть до биологических основ его бытия. И когда от этих физиологических примеров мы возвращаемся в сферу сугубо человеческих феноменов, лейтмотив логотерапии (и здесь важны оба значения слова «логос» – и «дух», и «смысл») звучит как припев: дух нуждается в смысле, нус ищет логос, ноогенные заболевания нуждаются в логотерапевтическом лечении.

Однако наряду с ноогенными неврозами существуют не только психогенные, но и описанные мною соматогенные псевдоневрозы. Хотя бы агорафобия, вызванная гипертиреозом,

[24] «Почти в каждом университете от Калифорнии до Новой Англии говорят о студенческой апатии. Именно эта тема чаще всего возникала в разговорах с университетскими преподавателями и студентами» (*англ.*).

клаустрофобия, за которой прячется латентная тетания, синдром деперсонализации и психоадинамический синдром, вызванный недостаточной работой надпочечников. Не может быть и речи о том, чтобы *логотерапия в теории была духовна, а на практике – моралистична.* Тем более этого нельзя сказать о психосоматической медицине. Действительно, не следует придавать физическим заболеваниям такое значение в истории человеческой жизни и в выражении ценностей, какое им столь щедро приписывает психосоматическая медицина. Тело человека отнюдь не точное зеркало духа. Наверное, для «блаженного» тела это было бы верно, однако тело «падшего» человека если и зеркало, то в лучшем случае поцарапанное и разбитое. Конечно, свой «смысл» можно найти в любой болезни, но ее подлинный смысл лежит не в состоянии недуга «как» страдания, а в том, какую позицию занимает больной по отношению к болезни, как он борется с ней или ее принимает.

Моралистична ли практика логотерапии? Нет, хотя бы по той причине, что смысл не выписывается в виде рецепта. Врач не может придать смысл жизни больного. Смысл, в конце концов, вообще не получают, его нужно найти, и найти его пациент должен сам, самостоятельно. Логотерапия не располагается над смыслом и бессмыслицей, ценностями и их отсутствием: это же не она, а змей в райском саду обещал людям превратить их в создания, подобные Богу, «различающие добро и зло».

О смысле смерти

При попытке ответить на вопрос о смысле жизни – самый важный для человека вопрос – мы вынуждены вновь обратиться к самим себе, осознать, что это нас вопрошает жизнь, это мы несем за нее ответственность. То есть мы возвращаемся к первоосновам человеческого бытия-в-мире, к ответственному существованию. Экзистенциальный анализ рассматривает ответственность в конкретике личности и ситуации – ответственность из этой конкретики возникает и в ней прорастает. Ответственность, как было показано, связана с неповторимостью человека и уникальностью ситуации. Неповторимость и уникальность, как мы говорили, составляют основу для смысла человеческой жизни. Но в этих же наиболее существенных для человека аспектах бытия проявляется и конечность человеческой жизни. Значит, и эта ограниченность представляет собой нечто, придающее человеческому бытию-в-мире смысл, а не лишающее его смысла. Этот пункт требует дальнейшего обсуждения. Прежде всего, разберем вопрос, способна ли конечность человека во времени, ограниченность его жизни во времени, то есть факт смерти, лишить смысла всю жизнь в целом.

Как часто раздаются утверждения, будто смерть ставит под вопрос смысл всей жизни. Все в итоге становится бессмысленным, ведь все будет уничтожено смертью. Способна ли смерть на самом деле истребить осмысленность жизни? Напротив. Ведь что бы произошло, будь наша жизнь не ограничена во времени, но бесконечна? Если бы мы обладали бессмертием, мы могли бы бесконечно откладывать любое дело, не было бы причины заняться им сейчас, вполне можно разобраться завтра, послезавтра, через год или через десять лет. Но ввиду смерти, непреодолимой границы нашего будущего и предела наших возможностей, мы вынуждены использовать по максимуму время своей жизни и не упускать без пользы уникальные возможности, из чьей «конечной» суммы и состоит вся жизнь.

Итак, конечность жизни, ее временный характер представляют собой не только существенную характеристику человеческого бытия, но основополагающий фактор смысла. Смысл человеческого бытия проистекает из его невозвратности. Жизненную ответственность человека следует понимать как ответственность в рамках однократного и преходящего бытия. И если мы в процессе экзистенциального анализа хотим подвести пациента к осознанию ответственности, чтобы он подлинно ощутил ее, нужно попытаться применить сравнения, представить исторический характер жизни и проистекающую из этого человеческую ответственность.

Например, можно предложить пациенту во время беседы представить себе, как он на закате дней листает собственную биографию, как раз открыв ее на той главе, где описан нынешний его отрезок жизни, и вдруг чудом получает возможность решать, что будет в следующей главе: в его власти внести изменения в решающую главу своей еще не написанной внутренней истории. Основную идею экзистенциального анализа можно свести к максиме: «*Живи так, словно живешь во второй раз, а в первый испортил все, что только можно было испортить*». Как только человеку удается вообразить это, ему в тот же миг открывается вся полнота ответственности, которую он несет в любой момент своей жизни, – ответственности за то, как он распорядится ближайшим часом, какую форму придаст грядущему дню.

Или же мы предлагаем пациенту вообразить свою жизнь как кино, которое сейчас «снимается», но которое нельзя «резать», то есть из «снятого» ничего нельзя будет выбросить. Такими примерами рано или поздно удается показать пациенту необратимость человеческой жизни, историчность его существования.

Вначале жизнь содержит в себе все, еще не использованная, но по мере разворачивания она все больше утрачивает возможности, все больше превращается в функцию, а в итоге состоит только из тех поступков, переживаний, страданий, которые совершил или испытал проживший. Жизнь человека подобна радию: радий, как известно, имеет ограниченную «продолжительность жизни», поскольку его атомы распадаются и материя постепенно превращается в энергию, которая излучается, чтобы никогда больше не вернуться и не превратиться снова в материю. Процесс атомного распада невозвратим и «направлен», и у радия первоначальная субстанция все более сходит на нет. Это можно применить и к жизни в том смысле, что ее изначальная материальная основа постепенно отступает, пока под конец не превращается в чистую форму. Ибо человек подобен скульптору, который обрабатывает молотком и зубилом материал, создавая образ. Человек имеет дело с тем материалом, который предоставила ему судьба. Творя, переживая, страдая, он пытается «высечь», насколько удастся, из своей жизни ценности творчества, переживания или позиции. И в этом сравнении со скульптором можно уточнить также фактор времени: нужно представить себе, что ему отведен ограниченный срок для выполнения шедевра и при этом ему не сообщили день, когда пора будет представить работу. Он не знает, когда будет «призван к ответу» и не произойдет ли это в ближайший момент, а вынужден как можно лучше использовать время, хотя, быть может, успеет только вырубить грубый торс. Если он не успеет закончить работу, это ее не обесценит. «Фрагментарность» жизни (Зиммель) не лишает ее смысла. *Мы судим о полноте смысла не по продолжительности жизни.* Биографию мы также судим не по «длине», не по количеству страниц в книге, но по богатству содержания. Героическая жизнь погибшего юноши обладает не меньшим содержанием и смыслом, чем жизнь какого-нибудь зажившегося филистера. Как часто «незавершенное» обладает прекраснейшей гармонией!

Жизнь человека – словно выпускное сочинение: здесь важно не то, полностью ли сделана работа, а насколько высоко ее качество. Пишущий сочинение слышит звонок и понимает, что предоставленное ему время истекло, – так и из жизни человек может в любой момент быть «отозван» и должен быть к этому готов.

Человек должен – во времени, в своей ограниченности – что-то завершить, то есть принять эту ограниченность, сознательно принять конец как часть «сделки». Эта позиция не исключительно героическая, она с очевидностью присутствует и в повседневном поведении обычного человека. Например, в кино зрителя интересует, есть ли у фильма хоть какой-то финал, а не вопрос, есть ли непременно счастливый конец. Сам факт, что обычному человеку нужны театр и кино, уже доказывает осмысленность исторического протекания времени: если бы не требовалось нечто важное сперва эксплицировать, то есть развернуть во времени, представить исторически, то человек мог бы вполне удовлетвориться кратким пересказом «морали истории», а не высиживать часами в театре и кино.

Итак, нет никакой необходимости как-то устранять из жизни смерть: смерть непосредственно принадлежит жизни! И нет никакой возможности «победить» ее, как люди порой пытаются, «увековечивая» себя в потомстве. Утверждение, будто смысл жизни заключен в потомстве, неверно и с легкостью доводится до абсурда. Во-первых, наша жизнь не будет продлена до бесконечности: умрут и потомки, а когда-нибудь вымрет и все человечество, пусть даже и случится это лишь в результате космической катастрофы и гибели Земли. Если бы ограниченность лишала жизнь смысла, то было бы все равно, когда наступит конец, в обозримом будущем или позже. Кто не видит нерелевантности самой даты конца, тот уподобляется даме, которая, услышав предсказание астронома о грозящей миру через миллиард лет гибели, отшатнулась в испуге, а когда ее утешили, повторив, что «до тех пор еще миллиард лет», вздохнула с облегчением: «Я поначалу услышала: уже через миллион лет». *Либо жизнь имеет смысл, тогда она обладает им независимо от своей продолжительности и от потомства, либо жизнь не имеет смысла, и тогда его не прибавится и от многих лет, и от возможности иметь потомство из рода в род.* Если бы жизнь бездетной женщины лишь по этому признаку считалась бессмысленной, это означало бы, что человек живет лишь ради детей и исключительный смысл его существования заключается в следующих поколениях. Но это лишь откладывает вопрос. В чем тогда будет смысл жизни следующего поколения, если не в порождении еще одного? Увековечивать нечто само по себе бессмысленное тоже бессмысленно, ведь *бессмысленное не станет осмысленным лишь потому, что увековечится.*

Даже когда факел гаснет, его свет имел смысл, но нет смысла в том, чтобы в вечной (до бесконечности) эстафете передавать из рук в руки факел, который так и не загорится. «Что светит, то должно гореть», – сказал Вильдганс, и это значит «страдать дóлжно». И более того, скажем: должно «до-гореть», должно гореть «до конца».

Так мы приходим к парадоксу: жизнь, чей единственный смысл сводится к продолжению рода, тем самым становится и сама столь же бессмысленна, как ее продолжение. И наоборот: продолжение жизни лишь тогда обретает смысл, когда жизнь уже представляет собой нечто ценное. Кто видит последний и окончательный смысл женской жизни в материнстве, отнимает смысл не только у жизни той, кто осталась бездетной, но и у жизни многодетной матери. Отсутствие потомства не может сделать бессмысленным существование значимого человека, и более того: вся цепочка предков, которая привела к рождению этого человека, в обратной перспективе получает венчающий их жизни смысл. Из всего этого мы вновь убеждаемся, что *жизнь никогда не может быть самоцелью, что ее продолжение не может быть единственным смыслом,* и более того: она впервые обретает смысл на других, не биологических уровнях. Эти уровни уходят в трансцендентность. Жизнь вырывается за собственные пределы не «продолжительностью» или «продолжением» (в потомстве), но «по вертикали», устремляясь к смыслу.

Общество и массы

Коррелят к уникальности человеческого бытия во времени, то есть в последовательности, составляет неповторимость каждого человека в одновременном существовании отдельных индивидуумов. И как смерть, это внешнее ограничение жизни во времени, не лишает ее смысла и, более того, этот смысл утверждает, так и внутреннее ограничение придает смысл жизни человека. *Если бы все люди были совершенны, то они были бы одинаковы и вполне взаимозаменимы.* Как раз из несовершенства человека следует необходимость и незаменимость каждого, ибо каждый из нас несовершенен, но несовершенен на свой лад. Никто не бывает всесторонним – каждый односторонен и потому единственен.

Тут как раз можно применить биологическую модель: известно, что клетка развивается в многоклеточный организм ценой жертвы – она жертвует «бессмертием», а также всемогуще-

ством. В обмен она получает свою специализацию. Например, высокодифференцированные клетки сетчатки не могут быть замещены в своей роли никакими другими видами клеток. Так принцип разделения труда между клетками отнял у отдельной клетки функциональную многосторонность, но зато вместе с функциональной односторонностью наделил ее относительной незаменимостью для организма.

В мозаике каждая частичка, каждый камешек и цветом, и формой представляют собой нечто незаконченное и несовершенное и лишь в целом, ради целого приобретает значение. Если бы каждый камень, словно некая миниатюра, обладал цельностью смысла, его можно было бы заменить любым другим – как кристалл, который сколь угодно совершенен формой, однако именно поэтому может быть с легкостью заменен другим кристаллом той же формы: один октаэдр ничуть не хуже и не лучше другого.

Чем выше дифференциация человека, тем меньше соответствует он норме – как среднестатистическим показателям, так и идеалу, но за счет нормальности или идеала он приобрел индивидуальность. Значение такой индивидуальности, как и смысл человеческой личности, ориентировано и направлено на общество. Как уникальность мозаичного камешка приобретает ценность внутри целой мозаики, так и смысл личной уникальности человека заключается в ее значении для высокоорганизованного целого. Итак, смысл личного существования именно как личного, смысл человеческой личности как личности выходит за собственные пределы, в общество. По направлению к обществу устремлен трансцендентный смысл индивидуума.

Помимо эмоциональной, то есть «внешней», данности социума, общество обладает и определенной задачей. Из психологической или даже биологической необходимости общества – ведь человек «животное общественное», *zoon politikon*[25] – возникает этический постулат. Но не только индивидуум нуждается в обществе, чтобы его бытие приобрело смысл, верно и обратное: общество нуждается в существовании индивида для собственной осмысленности. В этом принципиальное отличие общества от массы. Масса не терпит индивидуальности, не говоря уж о том, чтобы предоставить индивидуальному существованию возможность реализовать в ней смысл. Если предположить, что личность так же относится к обществу, как кусочек смальты – к целой мозаике, то связь между человеком и массой сопоставима со связью между булыжником и мостовой: все камни одинаково обтесаны и с легкостью заменяются, для целого отдельный камень уже не имеет качественного значения, да и целое уже не целое, а просто большое: однообразная мостовая не обладает красотой мозаики, только пользой – так и масса учитывает лишь пользу от человека, но не его ценность и достоинство.

Смысл личности реализуется, прежде всего, в обществе, поэтому ценность человека определяется обществом. Но чтобы у общества был собственный смысл, оно должно сохранить индивидуальность входящих в него людей, в то время как в массе смысл отдельного, своеобразного существования теряется, растаптывается, всякое своеобразие в массе воспринимается как помеха. Смысл общества утверждается в индивидуальности, а смысл индивидуума – в обществе, но «смысл» массы разрушается индивидуальностью входящих в нее личностей[58], и смысл индивидуальности в массе снижается (а в обществе повышается).

Мы уже сказали, что неповторимость человека и уникальность любой жизни имеют определяющее значение для формирования смысла бытия, но уникальность следует отличать от единственного числа – всякая единственность как число сама по себе не имеет ценности. *Сам факт, что каждый человек имеет особые и не совпадающие с другими отпечатки пальцев, еще не делает его личностью.* Когда же мы говорим об уникальности как факторе смысла человеческого существования, то подразумеваем не «дактилоскопическое» своеобразие. Можно даже по аналогии с «хорошей» и «дурной» бесконечностью у Гегеля рассуждать о хорошем и

---

[25] «Общественное животное» (греч.) – выражение, приписываемое Аристотелю.

дурном своеобразии. «Хорошее своеобразие» – такое, которое направлено на общество, где человек имеет ценность в своем своеобразии.

Уникальность человеческого бытия-в-мире, по нашему мнению, имеет онтологическое происхождение, ведь личностное существование – это особая форма бытия. Например, дом состоит из этажей, этажи – из комнат. Дом можно понимать как сумму этажей, а комнату – как результат деления этажа. И в бытии мы можем достаточно произвольно проводить границы, отделяя произвольно что-то существующее от полноты всего, что существует. Только бытие личности, личное существование неподвластно такому произволу: человек в своей цельности, в существовании сам по себе неделим и несуммируем.

Привилегированное положение человека, особое качество человеческого образа бытия можно описать, сославшись на изначальный наш тезис: «Быть – значит быть другим», и уточнить: личное бытие (человеческое существование) – это абсолютное инобытие[59]. Ибо сущностная и ценная уникальность каждого человека означает именно, что он отличается от всех других людей.

Итак, бытие человека не может интегрироваться в какое-либо сложное бытие высшего порядка без утраты в этом высшем бытии человеческого достоинства. Это мы наиболее отчетливо видим в массах. Если массы и реализуют что-то, и в этом смысле они «реалистичны», – то ни в коем случае не себя самих. *Социологические законы оперируют не поверх голов отдельных людей, но через их головы. Даже если эти законы кажутся правдоподобными, они верны лишь в той мере, в какой применимы вероятностные подсчеты психологии масс*, настолько, насколько предсказуем в психологии среднестатистический «тип». Но этот «тип» – научая фикция, а не реальный человек, он не может быть реальной личностью именно потому, что он так предсказуем.

Растворяясь в массе, человек теряет самую свою суть – ответственность. С другой стороны, отдаваясь тем задачам, которые ставит перед ним общество (от рождения ли он принадлежит к этому обществу или по выбору), человек приобретает дополнительную ответственность. Раствориться же в массе – значит избавиться от индивидуальной ответственности. Когда человек ведет себя так, словно он всего лишь частица целого и только это целое имеет смысл, он может радоваться облегчению своей ответственности. Желание бежать от ответственности – мотивация всяческого коллективизма. *Подлинное общество – непременно общество ответственных личностей. Масса – сумма обезличенных существ.*

Коллективизм, оценивая человека, подставляет на место ответственной личности тип, на место личной ответственности – соответствие типу. При этом устраняется ответственность не только объекта такого суждения, но и субъекта. Распределение по типам упрощает задачу для того, кто проводит оценку, облегчает бремя ответственности. Оценивая человека как тип, можно пренебречь индивидуальными подробностями, а это очень даже удобно. Так же удобно, как оценивать автомобили по марке или по типу конструкции. Когда садишься за руль машины той или иной марки, знаешь, чего от нее ждать, и если разбираешься в производителях печатных машинок, опять-таки понимаешь, какая на что годна. Даже собаку можно подбирать по породе: у пуделя проявятся одни склонности и свойства характера, у волкодава – другие. И только с человеком так не получится. Один лишь человек не определяется принадлежностью к тому или иному типу, не вычисляется исходя из типа. Никогда подобные расчеты не сходятся, всегда будет остаток. Этот остаток – свобода человека ускользнуть от обусловленности «типом». Вопреки расхожим мнениям, лишь тогда человек становится человеком, когда обретает свободу уйти от соответствия типу. Лишь тогда его бытие становится ответственным бытием, лишь тогда человек «бытийствует» или, иными словами, только тут и появляется «собственно» человек. *Чем стандартизированнее машина, тем лучше, но чем стандартизированнее человек, чем более он вписывается в расу, класс или тип характера и чем более соответствует среднестатистическому, тем дальше он от этической нормы.*

В сфере морали коллективизм ведет в суждении о людях (и в осуждении) к понятию «коллективная вина». Возлагая на людей ответственность за то, за что они не отвечают, такой судья сам уходит от ответственности за свое решение. Намного удобнее оценивать или обесценивать скопом целые «расы», чем оценивать каждого человека в отдельности по принадлежности к одной из двух (всего двух) имеющих моральное значение «рас»: к достойным или недостойным.

Свобода и ответственность

Ответственность человека, на которую экзистенциальный анализ стремится раскрыть ему глаза, проистекает из уникальности и неповторимости каждой жизни. Бытие человека в мире – это ответственность, проистекающая из конечности его жизни. Конечность жизни, ограниченность во времени, отнюдь не лишает жизнь смысла, напротив: мы убедились, что смерть придает жизни смысл. Мы утверждаем, что неповторимость жизни подразумевает неповторимость и ситуаций, а уникальность жизни подразумевает и уникальность судьбы каждого человека. Судьба, как и смерть, составляет часть жизни. Человек не может вырваться за пределы своей конкретной, уникальной судьбы. Если он восстает против судьбы, против того, над чем не имеет власти, а значит, не несет ни ответственности, ни вины, то он упускает из виду смысл судьбы. А у судьбы есть смысл – судьба так же придает жизни смысл, как и смерть. Внутри своего исключительного пространства судьбы каждый человек незаменим. Его незаменимость усугубляет ответственность за формирование своей судьбы. Иметь судьбу – значит «иметь *собственную* судьбу». Со своей уникальной судьбой каждый предстоит, так сказать, один целому космосу. Его судьба не повторится. Никто не обладает в точности такими же возможностями, и сам он никогда уже не вернет их себе. Шанс, который ему представился для осуществления творческих ценностей или ценностей переживания, уготованные ему испытания, все, что он не может изменить, но должен принять как ценности позиции, – все это уникально и неповторимо.

Парадокс бунта против судьбы становится очевидным, когда человек задается вопросом: кем бы он стал, будь он зачат не своим отцом, а кем-то другим. Он забывает, что в таком случае «его» не было бы, что носителем иной судьбы оказался бы кто-то совсем другой и уже не было бы уместно рассуждать о «его» судьбе. Итак, вопрос о возможности другой судьбы сам по себе невозможен, внутренне противоречив и бессмыслен.

Судьбу можно сравнить с землей под ногами: сила притяжения не отпускает от нее человека, но и не мешает ему шагать, куда вздумается. Примем судьбу как почву, на которой стоим, почву, которая служит трамплином нашей свободы. Свобода без судьбы невозможна, свобода может быть лишь свободой перед лицом судьбы, свободным выбором своего отношения к судьбе. Да, человек свободен, но не парит в безвоздушном пространстве, а охвачен множеством уз. Эти узы – исходное условие свободы. Свобода подчеркивает эти узы, указывает на их существование. Но это не отношения зависимости. Человек ступает по земле, но сам акт ходьбы – трансцендентен, а почва для него лишь то, что преодолевается в этом трансцендентном акте, превращаясь в трамплин для прыжка. Если попытаться сформулировать, что есть человек, окажется, что это существо, освобождающееся от того самого, чем оно определено (определено как биологический, психологический или социальный тип), и это существо выходит за пределы любых определений, преодолевая их, формируя или даже сознательно их принимая.

Этот парадокс раскрывает диалектику человеческой природы, к основным качествам которой принадлежат вечная незавершенность и самостоятельность: его действительность – возможность, его бытие – потенциал. Человек никогда не дан в полной актуальности: быть человеком – решимся утверждать – значит быть не актуально, а в потенции!

Человеческое бытие-в-мире – ответственное бытие, потому что это свободное бытие. Это бытие, которое, по Ясперсу, еще только решает, чем ему быть, это «решающее бытие». Это непременно «бытие-в-мире», а не просто «наличие» (Хайдеггер). Стол, который стоит передо мной, всегда останется таким, каков он сейчас, по крайней мере он не изменится изнутри, если только за него не возьмется человек, но человек, который сидит напротив меня за этим столом, еще решает, чем он «будет» в следующую минуту, что он мне скажет, о чем, возможно, умолчит. Многообразие всяческих возможностей, из которых он в своем бытии всякий раз реализует только одну, и отличает его бытие-в-мире. (Особое бытие человека, экзистенцию, можно также обозначить, как «быть тем, что я есть».) Ни на один миг человеческой жизни не прекращается необходимость выбора из ряда возможностей. Человек может лишь прикидываться, будто не обладает свободой выбора и решения, но это притворство – часть человеческой трагикомедии.

Есть анекдот об австрийском императоре Франце I и просителе, который вновь и вновь являлся на аудиенцию с одним и тем же ходатайством и всякий раз получал отказ. Однажды, обернувшись к адъютанту, император заметил: «Вот увидите, простофиля своего добьется». Что в этой истории кажется нам смешным? Что император прикидывается, будто от него ничего не зависит: мол, не он решает, «добьется» своего «простофиля» в следующий раз или нет.

Можно привести еще немало анекдотов, раскрывающих комедию человека, который не осознает свое фундаментальное право решать. В одном из анекдотов муж расписывает жене испорченность современного человечества и в качестве примера добавляет: «Вот я сегодня нашел чей-то бумажник – думаешь, мне пришло на ум передать его в бюро находок?» Что в этом персонаже так нелепо? Что он рассуждает о собственной безнравственности так, словно нисколько не отвечает за свои поступки: этот человек ведет себя так, словно его нечестность – установленный факт, с которым остается только мириться, как принимают в виде данности нечестность других людей. То есть он прикидывается, будто он не свободен и не от него зависит решение, присвоить бумажник или сдать в бюро находок.

Вернемся ненадолго к тому школьному учителю, который сводил суть жизни к процессу окисления или горения. Свеча, которая, в терминах экзистенциальной философии, не «существует», а «имеется в наличии», сгорает до конца, никоим образом не влияя на процесс горения. Напротив, человек, обладающий «бытием», всегда имеет возможность принимать свободные решения. Его свобода заходит так далеко, что может обернуться самоуничтожением: человек может «загасить самого себя».

Свобода решать, она же свобода воли, непредубежденному человеку очевидна. Он непосредственно воспринимает себя как существо свободное. Всерьез усомниться в свободе воли может лишь тот, кто либо попался в сети детерминистской философии, либо страдает параноидной формой шизофрении и воспринимает свою волю как несвободную, «навязанную». Но в невротическом фатализме скрывается свобода воли: невротик сам себе преграждает путь к собственным возможностям, сам стоит на пути к своему «потенциальному бытию». Он сам деформирует свою жизнь и устраняется от «становления действительности», вместо того чтобы его реализовать (ведь бытие человека, как целое, можно понимать как «осуществление действительности»). Если, как мы говорили в самом начале, всякое бытие возможно лишь как инобытие, то теперь сформулируем: *бытие человека подразумевает не только быть другим, но и мочь быть другим.*

Свободе воли противопоставляется рок, ведь судьбой или роком мы называем то, что существенно ограничивает свободу человека, что не относится к сфере его контроля или ответственности. Но мы ни на миг не упускаем из виду, что свобода человека сопряжена с судьбой в той мере, что она может лишь в ней, и только в ней, разворачиваться.

К области судьбы принадлежит, прежде всего, прошлое, ибо оно неизменно. Факт (совершенное, произошедшее, прошлое) – это и есть в собственном смысле судьба. И тем не менее человек свободен даже по отношению к прошлому, то есть по отношению к судьбе. Да, прошлое многое объясняет нам в настоящем, однако неверно было бы допускать, чтобы и будущее целиком определялось им – это характерное заблуждение, типичное для невротического фатализма: осознав ошибки, совершенные в прошлом, тут же оправдывать ими аналогичные ошибки в будущем. Ошибки прошлого должны послужить плодотворным материалом для формирования «лучшего» будущего, это и значит «учиться на ошибках». Итак, отнестись к прошлому фаталистически или же учиться на нем – это свободный выбор человека. Учиться никогда не поздно, но и никогда не рано – всегда «самое время». Кто этого не видит, подобен пьянице, которого уговаривают «завязать», наконец, с выпивкой, а он возражает, что уже слишком поздно, если же ему говорят, что никогда не поздно, отвечает: «Значит, время у меня еще есть».

Неизменность прошлого, которое в своей неизменности принадлежит сфере судьбы, лишь подчеркивает свободу человека: судьба – это всегда стимул для сознательных и ответственных действий. Как мы видели, положение человека в жизни таково, что он в каждый момент выбирает из всех возможностей одну-единственную, осуществляет ее и таким образом переводит в разряд прошлого, в его надежность. В царстве прошлого прошедшее «пребывает», как ни парадоксально это звучит, и пребывает не вопреки тому, что стало прошлым, а именно благодаря этому. В другом месте мы уже говорили: действительность прошлого «снимается» в гегелевском смысле – переносится на другой уровень и сохраняется. И из этого мы сделали вывод: сбывшееся – самая «надежная» форма бытия. *Прошлое – уже не преходящее, преходящи только наши возможности* (ср. утверждение об неповторимости ситуаций и невозвратимости упущенных возможностей для их реализации): *что сохранено из преходящего, сохранено в прошлом, это действительность, спасенная в прошлом-бытии.* Мгновение становится вечностью, когда удается превратить предоставленную настоящим возможность в ту действительность, которая «во веки веков» сохранится в прошлом. В этом смысл любого действия, претворения в действительность. И в этом смысле человек «действует», не только совершая какие-то поступки, что-то создавая, но и переживая. В утверждаемом нами смысле и в духе такого рода объективизма можно даже заявить, что осуществившееся в переживании тоже не может быть уничтожено даже полным устранением возможности его припомнить, когда умрет субъект этого переживания[60].

Человек часто взирает на преходящее, как на жнивье, а следовало бы обратить свой взор на полные амбары прошедшего. В прошлом ничто не теряется безвозвратно, но все хранится без потерь. Ничто произошедшее не может быть стерто из мира, но все зависит от того, что совершено в мире.

Об упрямстве духа

Судьба предстоит человеку главным образом в трех формах: 1) как предрасположенность, то, что Тандлер называл «соматической судьбой» человека; 2) как совокупность внешних ситуаций. Предрасположенность и внешняя ситуация в совокупности образуют положение человека. По отношению к этому положению человек должен занять собственную позицию или оппозицию, и его позиция, в отличие от определенного судьбой положения, свободна. Порукой тому возможность переменить позицию (при условии, что мы учитываем в своей схеме параметр времени, ведь изменение позиции происходит во времени и только во времени значимо). К таким процессам изменения принадлежит все то, что мы называем воспитанием, дополнительным воспитанием и самовоспитанием, и сюда же относятся психотерапия в самом широком смысле слова, и такие явления, как обращение в веру или моральное исправление.

Предрасположенность – это биологическая судьба человека, совокупность внешних ситуаций – его социальная судьба, но к этому следует присоединить и 3) психологическую судьбу, то есть душевную позицию в той мере, в какой она не свободна и не является свободным духовным выбором. Далее мы последовательно разберем, как биологический, психологический и социальный элементы судьбы соотносятся с человеческой свободой.

Биологическая судьба

Обратимся к тем случаям и ситуациям, когда человек сталкивается с биологической судьбой. Нам нужно решить вопрос, как далеко простирается свобода человека по отношению к его организму и как глубоко сила свободной воли проникает в сферу физиологии. Тут мы затрагиваем психофизическую проблематику, но не будем вступать в безбрежную дискуссию о том, зависит ли физическое тело человека от его душевного и духовного состояния и если да, то в какой мере, и наоборот. Мы удовольствуемся тем, что сопоставим ряд случаев и предоставим им самим говорить за себя.

Психиатр Ланге описывал такой случай: пара однояйцевых близнецов была разлучена на протяжении многих лет. И вдруг Ланге получил от жившего в другом городе брата письмо, в котором он впервые излагал безумные мысли того же содержания, что и паранойя другого близнеца, который в это время уже поступил к Ланге на лечение. Так судьбоносно проявилась в близнецах одинаковая предрасположенность к болезни: однояйцевые близнецы развиваются из одной и той же оплодотворенной яйцеклетки и потому обладают одинаковой наследственностью.

Следует ли нам перед такой мощью биологической судьбы опустить руки и сдаться? Можем ли мы отнестись без уважения к биологическим силам, которые способны столь явно заявить о себе? Разве при такой предрасположенности судьба человека не определяется биологическими факторами, разве остается возможность определять судьбу свободным человеческим духом? Данные о наследуемой близнецами патологии подводят к фаталистическим выводам, опасным, поскольку они отрицают волю переломить «сидящую внутри» человека судьбу. *Кто считает, что его судьба предрешена, тот не в состоянии бороться.*

А теперь второй случай. Хофф и его коллеги в Венской клинике нервных заболеваний погружали испытуемых в гипноз для работы с чистыми аффектами. Под гипнозом участникам опыта представлялись то радостные переживания, то печальные. В этих экспериментах выяснилось, что титры антител к тифозным бациллам в реакции агглютинации заметно повышаются, если вакцина вводится в момент радостного возбуждения, по сравнению с титрами, которых удалось добиться в периоды искусственно вызванных огорчений. Эти исследования проливают свет на причины, по которым ипохондрики и чересчур боязливые люди имеют низкую сопротивляемость инфекциям, а также объясняют, почему исполненные чувства долга медсестры, которые работают во время эпидемий или даже в изоляторах для прокаженных, оказываются до такой степени неуязвимы к этим страшным заболеваниям, что одни видят в этом «чудо», а другие – «сказки».

Мы считаем бесцельным вечное противопоставление «силы духа» и «власти природы». Мы уже говорили, что и та и другая сила заключены в человеке, обе взаимодействуют в нем. Человек – обитатель многих царств, потому его жизнь – вечное напряжение, битва противоположностей. Если мы вздумаем противопоставлять эти две силы, начнем сравнивать их воздействие, то с большой вероятностью добьемся «ничьей». Однако ничья, как правило, – результат наиболее ожесточенного противоборства. К вечной борьбе между свободой и внутренней и внешней судьбой сводится жизнь человека. Ни в коем случае нельзя недооценивать эти элементы судьбы, особенно биологическую предрасположенность, но мы, психотерапевты, видим здесь скорее поприще для окончательного испытания человеческой свободы. Хотя бы ради эвристической стороны своей работы мы вынуждены держаться так, словно границы сво-

бодного «могу» намного – бесконечно – шире определяемого судьбой «вынужден», тогда мы сумеем зайти так далеко, как это возможно (Рудольф Аллерс).

Даже там, где психология вплотную подходит к области психического, к патологии мозга, происходящие на телесном уровне болезненные изменения еще не есть окончательная судьба, это исходный пункт для свободного ее формирования. Именно в этом смысле говорят о «пластичности» мозга: нам известно, что при поражении определенных участков мозга другие его участки выступают «заместителями», берут на себя их функции, так что со временем работа мозга может полностью восстановиться. Американский нейрохирург Дэнди удалял целиком кору правого полушария (у правшей), и в результате не наступали сколько-нибудь значительные душевные расстройства. Другой вопрос, как подействуют на пациента и на его близких физические последствия такой операции, то есть паралич всей левой половины тела, но этот вопрос касается уже мировоззренческих первооснов медицинской профессии.

Сегодня мы еще не знаем, не пребывают ли в праздности большие участки головного мозга. Пока не удалось выяснить, задействованы ли все наши ганглии (но факт, что функции поврежденных участков мозга берут на себя другие, вроде бы говорит о наличии свободных клеток). Самое важное из недавних открытий: филогенетическое развитие головного мозга происходит скачками, число ганглий увеличивается не плавно, а внезапно удваивается. Кто же возьмется утверждать, что люди реализовали все возможности, соответствующие нынешней ступени организации человеческого мозга? Разве нет оснований думать, что функциональное развитие отстает от максимальных возможностей, от тех результатов, которые демонстрирует этот орган?

Биологическая судьба – это всего лишь материал, который человеческой свободе предстоит оформить. С точки зрения человека, в этом и есть окончательный смысл судьбы. И мы постоянно видим примеры того, как человек осмысленно встраивает в свою историю, в свою биографию биологическую судьбу. Часто встречаются люди, которым образцово удалось перебороть изначальные ограничения, которые накладывала биологическая судьба на их свободу, справиться с трудностями, которые препятствовали развитию их духа. Их жизнь можно сравнить с произведением искусства или спортивным достижением. С произведением искусства – поскольку сопротивляющемуся биологическому материалу придается форма; со спортивным рекордом – в том смысле, в каком англосаксы, нация спортсменов, употребляют как самый частый и повседневный девиз выражение *to do one's best*, буквально – «сделать свое лучшее». Сделать именно «свое» лучшее, все, что возможно именно для тебя: достижение оценивается не в абсолютных величинах, а в относительных, «финиш» сопоставляется со «стартом» применительно к конкретной ситуации со всеми ее трудностями, то есть внешними препятствиями и внутренними затруднениями.

Вся человеческая жизнь от самого истока проходит порой под знаком борьбы с наложенным судьбой биологическим гандикапом. И с такого нелегкого старта человек приходит к замечательным достижениям. Я знаю человека, который из-за перенесенного еще внутриутробно недуга был частично парализован – и в особенности пострадали ноги, так что он на всю жизнь был прикован к коляске. В детстве и отрочестве его считали также умственно отсталым, и он даже не освоил грамоту. Но затем он привлек внимание одного ученого, тот взялся его обучать, и за поразительно короткое время инвалид выучился не только чтению, письму и прочим школьным предметам, но и приобрел академические знания в тех областях, которые его особенно интересовали. Многие известные ученые и профессора состязались за честь давать ему частные уроки. У себя дома он собирал несколько раз в неделю гуманитарный кружок, средоточием которого был он сам. Красивые женщины наперебой старались покорить его сердце, среди них дело доходило до сцен, скандалов, суицидов. Ко всему прочему этот человек был лишен даже нормальной речи: тяжелый общий парез искажал его артикуляцию, на его попытки говорить нельзя было смотреть без сострадания: с перекошенным судорогой лицом он мучи-

тельно выдавливал из себя каждое слово. Каким достижением была сама жизнь этого человека, сколь мощным примером может она послужить для большинства пациентов, чье «стартовое состояние», как правило, намного благоприятнее. Если бы этот человек исходил только из предпосылок своей «судьбы», он бы и поныне пребывал «овощем» в интернате – до самой смерти.

Психологическая судьба

Теперь мы подходим к обсуждению психологической судьбы человека – под этим термином мы понимаем те элементы психики, которые препятствуют свободе. Невротики проявляют склонность к слепой вере в судьбу именно в психологическом отношении и постоянно ссылаются на якобы роковую обусловленность своих стремлений, их силы и направленности, а также изъянов воли и характера. В своем фатализме невротик полностью отдается формуле «так оно есть и так пребудет», но вторая часть формулы принципиально неверна.

Есть «Оно» влечений, но есть и «Я» воли[61]. «Я» никогда не бывает всего лишь игрушкой желаний. Парусный спорт не сводится к тому, чтобы предоставить лодке носиться туда-сюда по прихоти волн: спортсменом можно назвать лишь того, кто обуздает силу ветра и направит парус в нужную сторону и даже сумеет плыть против ветра.

Не существует изначально данной слабости воли: невротик наделяет волю независимым статусом, но она не статична, не дана раз навсегда, но представляет собой производную от ясного сознания цели, честной решимости и определенной подготовки. Пока человек допускает такую ошибку, еще до всяких попыток заранее предсказывает себе неудачу, у него, разумеется, ничего и не выйдет хотя бы потому, что не захочет же он дезавуировать собственное пророчество. Поэтому важно во внутренней формулировке заранее исключить любые предлоги для подобных «контраргументов». Например, когда человек себе наказывает: «Я не стану пить», нужно принять во внимание, что в скором времени возникнут и всяческие отговорки вроде: «Но мне нужно» или «Я все равно не устою» и т. д. Когда же человек просто и упорно повторяет себе: «Никакой выпивки и не о чем тут спорить» – это значит, что он встал на верный путь.

Какой мудрый ответ – хоть сама того не сознавала и не хотела – дала больная шизофренией женщина на вопрос, считает ли она себя слабовольной: «Я слабовольна, когда захочу, а когда не захочу, то и не слабовольна». У этой пациентки могли бы поучиться уму-разуму многие невротики: человек склонен скрывать от себя собственную свободу за видимостью слабоволия.

Под впечатлением от неверно понятых и истолкованных идей индивидуальной психологии невротический фатализм начинает ссылаться также на воспитание и влияние среды, которые «сделали» из него то или се, превратились в его судьбу и т. д. Это лишь способ снять с себя ответственность за изъяны своего характера. Люди принимают свои слабости как данность, а должны бы видеть в них задачу перевоспитания или самовоспитания. Попавшая в нервную клинику после покушения на самоубийство пациентка на все увещания психотерапевта отвечала: «Что вы от меня хотите? Я типичный "единственный ребенок", в точности по Альфреду Адлеру». Да ведь речь о том и идет, чтобы освободиться от типического! Если правильно понять этос индивидуальной психологии, то она как раз требует от человека полностью освободиться от типичных изъянов и слабостей характера, какие могла вызвать среда или ситуация воспитания, и пусть никто не сможет разгадать в нем «единственное дитя» или кем он там был.

«Закон» (индивидуальной психологии), на который ссылалась эта пациентка («единственный ребенок»), имеет лишь теоретическое значение для стороннего наблюдателя, а практически, экзистенциально, он действителен лишь в той мере, в какой человек позволяет ему действовать. Особенности воспитания никого не оправдывают, ведь все изъяны можно испра-

вить самовоспитанием. Невротический фатализм – это стремление укрыться от ответственности, которой нагружают человека его уникальность и неповторимость, это поиск убежища в якобы роковой принадлежности к типу. И несущественно, относит ли человек себя к психологическому, расовому или классовому типу, то есть считает ли, что скован законами психологии, биологии или социологии.

А то, что духовная позиция человека свободна по отношению не только к его физическим, но и психическим предпосылкам, то есть он не должен слепо склоняться перед судьбой, мне кажется, наиболее отчетливо и убедительно подтверждают случаи, когда человеку приходится свободно выбирать свое отношение к болезненным душевным состояниям. Одна пациентка находилась в клинике в связи с периодическими рецидивами эндогенных депрессий. В связи с эндогенным происхождением болезни ей была назначена лекарственная терапия, то есть применялся соматический подход. Но в один прекрасный день лечащий врач застал ее в сильном возбуждении, в слезах, и краткого разговора хватило, чтобы выяснить: на этот раз депрессия имеет не эндогенные, а психогенные причины и нужно разбираться с ее психическим компонентом. Пациентка плакала о том, что сделалась такой слезливой. Депрессия порождала депрессию, к эндогенному компоненту присоединился психогенный. Первоначальная причина депрессии была эндогенной, но потом наступила реакция на это эндогенное состояние. В связи с этой реакцией было назначено дополнительное лечение, а именно психотерапия по психогенным показаниям. Пациентке было рекомендовано по возможности избегать переживаний в связи с депрессией и по поводу депрессии, поскольку эти переживания вполне естественно (однако неправомочно) представляли ей в черном свете будущие перспективы. Вместо этого больной советовали перетерпеть депрессию, дать ей пройти, как облаку, заслонившему солнце: облако помрачает наше зрение, однако солнце продолжает существовать, так и ценности существуют, даже когда временно ослепленный депрессией человек перестает их замечать.

Когда к лечению подключился психотерапевт, раскрылась духовная нужда этой женщины: она сама осознала, как низко себя ценит, считая бессодержательной и лишенной смысла свою жизнь – жизнь человека, подверженного регулярным приступам депрессии. Стало ясно, что требуется нечто сверх психотерапевтического лечения в узком смысле слова, то есть нужно перейти к логотерапии и показать пациентке, каким образом сам факт роковой («тварной», сказал бы Штраус) рецидивирующей депрессии бросает ей вызов и побуждает свободного человека занять духовную позицию по отношению к душевным процессам. И это и есть единственно правильный путь – осуществить то, что мы назвали ценностью позиции. Постепенно пациентка, несмотря на свое расстройство, не только стала воспринимать жизнь как личную задачу, но и в самом этом состоянии увидела свое задание: каким-то образом справиться с этими переживаниями и подняться выше них. В результате экзистенциального анализа (речь идет именно о таком курсе) она смогла вопреки очередным приступам эндогенной депрессии и даже в самые эти периоды вести намного более осмысленную жизнь, чем до болезни, и даже, вероятно, более осмысленную, чем та жизнь, которая у нее могла быть, если бы она изначально была здорова и не прошла этот курс. Вспоминаются уже процитированные слова Гёте, которые мы по праву считаем лучшим девизом психотерапии в любой ее форме: «Если принимать людей такими, какие они есть, мы сделаем их хуже, но если принять их такими, какими они должны быть, мы сделаем их теми, кем они могут стать».

Во многих случаях душевных заболеваний свободная позиция духа по отношению к ним может проявиться не более чем в форме принятия этой болезни, своей судьбы, поскольку напрасный постоянный бунт против таких «тварных» состояний и ведет к дополнительной депрессии, а тот, кто принимает эти состояния не противясь, быстрее от них освобождается.

Пациентка, десятки лет страдавшая от тяжелейших слуховых галлюцинаций, слышала ужасные голоса, которые сопровождали издевательским комментарием любой ее поступок. И вот эту-то пациентку однажды спросили, как она ухитряется вопреки всему сохранять хорошее

настроение и как она относится к этим галлюцинациям, на что она ответила: «Я всегда говорю себе – лучше уж галлюцинации, чем если бы я оглохла». Сколь великое искусство жить, какое замечательное достижение (в смысле ценностей позиции) у простого человека, обреченного на судьбу шизофреника, терзаемого мучительными симптомами! И разве это забавное и глубокое замечание не свидетельствует о свободе духа перед лицом душевной болезни?

Каждому психиатру известно, как по-разному, в зависимости от различия в духовных позициях, ведут себя пациенты с одной и той же формой психоза. Или паралитики – один возмущен и враждебен всему человечеству, а другой – из-за той же самой болезни – добродушен, любезен, порой просто очарователен. Мне известен следующий случай: в одном концлагере в бараке вместе оказалось два десятка больных тифом. Все бредили, за исключением одного, который старался избежать ночных приступов бреда, сознательно не давая себе заснуть, а сопутствующее подъему температуры возбуждение и умственную активность использовал для того, чтобы за 16 лихорадочных ночей восстановить еще не опубликованную научную книгу, рукопись которой у него отобрали в лагере: в темноте на крошечных обрывках бумаги он записывал ключевые слова.

Социальная судьба

Каждый отдельный человек включен в социальную среду. В двух отношениях он зависит от общества: социальный организм в известной степени ограничивает его – и к этому же социальному организму он устремлен, то есть для индивидуума существует как социальная причинность, так и социальная целенаправленность. Что касается социальной причинности, остается лишь подчеркнуть, что так называемые социальные законы никогда не определяют человека целиком и никоим образом не могут лишить его свободы воли. В любом случае «власть социума» должна сначала пройти через зону личной свободы, прежде чем она повлияет на поведение человека. Итак, и по отношению к социальной судьбе человек располагает таким же пространством свободного принятия решений, как и по отношению к своей биологической или психической судьбе.

Что же касается социальной целенаправленности, следует напомнить о той ошибке, которая проявляется в области психотерапии, особенно в индивидуальной психологии: считать ценным только «правильное» с социальной точки зрения поведение. Но мнение, будто ценно лишь то, что полезно обществу, не выдерживает критики. Оно приводит к оскудению ценностей человеческого бытия, ведь нетрудно доказать, что среди ценностей есть и такие личные прерогативы, которые могут и даже должны быть осуществлены полностью независимо от любого человеческого общества. Особенно те ценности, которые мы назвали ценностями переживания, никоим образом не связаны с пользой для общества. Ценности, рождающиеся из восприятия человеком, в его отдельности и одиночестве, природы или искусства, сущностно не зависят от того, извлечет ли из них общество когда-нибудь пользу, да и трудно себе представить, как оно ее извлечет. При этом не будем забывать и ряд других ценностей переживания, которые по сути своей предполагают совместное переживание – как большими группами (товарищество, солидарность и т. д.), так и вдвоем (эротическая близость).

До сих пор мы обсуждали социальный элемент человеческого бытия как основу или цель жизни, теперь же требуется рассмотреть социальное как судьбу в собственном смысле слова, то есть как нечто более-менее неизменное, не поддающееся влиянию, что противостоит человеческой воле, вызывая ее на борьбу. Итак, мы обращаемся к третьей сфере, в которой судьба являет себя человеку, – к сфере социального. И если в следующей главе речь пойдет о реализации профессионального призвания, о проблеме, так сказать, активного взаимодействия с социальной средой, то здесь мы рассматриваем социальную среду как фактор, который может вызывать страдания отдельного человека.

Современность в изобилии предоставила нам материал по психологии страдания, вызванного социальными обстоятельствами. После (теперь уже Первой) мировой войны заметно укрепилась тюремная психология, поскольку психопатологические наблюдения и знания, полученные в лагерях военнопленных, способствовали развитию клинической картины так называемой болезни колючей проволоки (*barbed-wire disease*), а Вторая мировая война познакомила с неврозами, сопутствующими «войне нервов». К тому же массовые концентрационные лагеря способствовали в недавнем прошлом развитию психопатологии масс.

Психология концентрационного лагеря

В концентрационном лагере человеческое бытие-в-мире испытывает сильнейшую деформацию. Деформация достигает таких масштабов, что возникает вопрос, сохраняет ли наблюдатель, поскольку он сам является узником, хоть какую-то объективность суждений. В психологическом смысле его способность оценивать себя и других, конечно же, не может не быть задета. Притом что внешний наблюдатель слишком далек и едва ли может вчувствоваться в ситуацию, тот, кто находится «непосредственно там» и уже в нее вжился, давно утратил дистанцию. Иными словами, основная проблема заключается в том, что сам масштаб, который применяется к этой деформированной действительности, тоже искажен.

С такими оговорками специалисты по психопатологии и психотерапии все же сумели превратить собранный материал собственных и посторонних наблюдений, сумму своих знаний и переживаний в теории, из которых не так уж много можно было бы вычеркнуть за субъективность – по сути эти теории вполне друг с другом совпадают.

В реакции заключенных в лагерь различаются три стадии: стадия попадания в лагерь, стадия лагерной жизни как таковой и стадия после выхода или освобождения из лагеря. Первая стадия характеризуется так называемым шоком прибытия. Эта форма реакции на непривычную, небывалую среду не представляет собой ничего нового с точки зрения психологии. Только что схваченный узник подводит черту под своей прошлой жизнью. У его отнимают все имущество, и за исключением разве что очков, которые ему разрешают оставить, ничто материальное уже не связывает его с прежней жизнью. Обступающие со всех сторон впечатления глубоко его волнуют или сильно возмущают. Столкнувшись с постоянной угрозой жизни, тот или иной решается «броситься на проволоку» (на ограждающую лагерь колючую проволоку под высоким напряжением) или прибегнуть к другим формам самоубийства. Эта стадия обычно завершается через несколько дней или недель, и наступает следующая стадия – глубокая апатия. Такая апатия – защитный механизм души. Все, что прежде волновало или огорчало узника и будет волновать и огорчать его потом, приводить в негодование и отчаяние, сейчас словно отскакивает от своеобразного панциря, в который узник облачился. Так происходит адаптация души к своеобразному окружению, и то, что делается вокруг, сознанием воспринимается лишь смутно. Аффекты заглушаются, эмоциональная жизнь переходит на низший уровень. Наблюдатель-психоаналитик обозначил бы это как регресс к примитивному состоянию. Интересы сосредотачиваются на самых неотложных, сиюминутных потребностях. Все стремления, по видимости, ограничиваются желанием пережить текущий день. Когда к вечеру заключенные – усталые, замерзшие и голодные – бредут, спотыкаясь, по заснеженным полям, возвращаясь из «рабочих команд» в лагерь, слышен один и тот же судорожный вздох: «Еще один день пережит!»

Но все, что выходит за пределы чистого выживания, что не укладывается в повседневные и повсечасные актуальные задачи сохранения жизни – и собственной, и других! – следует отнести к роскоши. Все это обесценивается. Эта далеко заходящая тенденция обесценивания проявляется в тех словах, которые чаще всего доводится услышать в лагере: «Все это дерьмо». Любые высшие интересы отодвигаются на дальний план, за исключением, разумеется, вероят-

ных политических интересов, и, стоит отметить, порой религиозных. А в прочем для узника наступает зимняя спячка.

Характерный симптом примитивности внутренней жизни заключенного – его мечты. По большей части узники концлагеря мечтают о хлебе и сладком, о сигарете и славной горячей ванне. Много говорят о еде: когда заключенные во время работы оказываются рядом и надзиратели не смотрят в их сторону, они обмениваются рецептами и расписывают, какими блюдами будут угощать друг друга, когда выйдут на свободу и смогут принимать гостей. В лучшем случае они мечтают о том дне, когда перестанут голодать, не ради только самой еды, но чтобы закончилось недостойное человека состояние, в котором невозможно думать ни о чем, кроме еды. Итак, лагерная жизнь (за указанными исключениями) ведет к примитивности, голод – к тому, что именно потребность в пище становится тем центром, вокруг которого вращаются желания и мысли, и, вероятно, голод же – основная причина полного исчезновения сексуальной темы из лагерных разговоров: никаких «сальных анекдотов».

Однако, кроме мнения, что лагерная жизнь вызывает регрессию душевых реакций к более примитивной структуре влечений, существуют и другие истолкования. Э. Утиц истолковал изменения характера, которые он наблюдал у обитателей лагеря, как переход от циклотимического типа к шизоидному. Он обнаружил у большинства узников проявления не только апатии, но и раздражительности. Оба аффекта распределялись в точной пропорции, соответствующей шизоидному темпераменту по Кречмеру. Не говоря уж о том, как сомнительно с точки зрения психологии подобное преображение характера или смена доминанты, полагаю, эта (видимая) шизоидизация может быть объяснена намного проще: огромная масса узников страдала, с одной стороны, от недостатка пищи, с другой – от недосыпа, в такой скученности развелось невероятное количество паразитов, мешавших уснуть. От голода люди становились апатичными, но хроническая нехватка сна вызывала раздражительность. К этим двум первоначальным факторам присоединялись еще два: отсутствие тех двух даров цивилизации, которые в нормальной жизни как раз и помогают бороться с апатией и раздражительностью, – кофеина и никотина, поскольку лагерная комендатура отнимала курево и кофейные бобы. Именно этими физиологическими факторами, прежде всего, объясняется рассматриваемое здесь «изменение характера». Но следует прибавить и психический фактор. Большинство узников терзалось комплексом неполноценности: эти люди еще недавно были «кем-то», а теперь стали «никем» и подвергались соответствующему обращению. А меньшинство, сбившееся в клику, состоявшее по большей части из «капо» (надсмотрщиков), проявляло все признаки мании величия в миниатюре: этой группе, отобранной по «негативным» свойствам характера, досталась власть без малейших признаков сопутствующего власти чувства ответственности. И если деклассированное большинство сталкивалось с привилегированным меньшинством (а для таких заварушек в лагере поводов было более чем достаточно), тогда накопившаяся по вышеупомянутым причинам раздражительность узников выходила наконец наружу.

Не следует ли из всего этого, что тип характера определяется средой? Не доказывает ли это, что человек не может избавиться от судьбы в виде своего социального окружения? На этот вопрос мы решительно отвечаем: «Нет». Но где же пребывает в таком случае внутренняя свобода человека? Все ли еще значимо его поведение, несет ли он ответственность за происходящее в своей душе, за то, что делает из него концентрационный лагерь? На это вопрос мы отвечаем: «Да». Ибо даже в такой социально стесненной среде, вопреки всем общественным оковам личной свободы, у человека остается последняя свобода – даже там както формировать свое бытие-в-мире. Есть множество примеров, зачастую героических, которые доказывают, что человек и в такой ситуации все-таки «может по-другому», что он не обязан подчиняться всемогущим с виду закономерностям уродования души. Многократно было доказано, что всякий раз, когда люди принимали типичные для узников свойства характера, то есть сдавались формирующим характер силам своего социального окружения, это происхо-

дило при условии предварительной духовной капитуляции. Человек не теряет свободу занять свою позицию по отношению к конкретной ситуации – от этой свободы он может только сам отказаться[62]. Что бы ни отобрали у него в первые часы пребывания в лагере, *до последнего вздоха никто не может отнять свободу относиться к своей судьбе так или иначе. И всегда существует «так или иначе».* Даже в концентрационном лагере встречались немногие, сумевшие преодолеть апатию и подавить раздражение. Эти люди, непритязательные вплоть до самоотверженности и самопожертвования, обходили бараки лагеря, делясь где добрым словом, где последним куском хлеба.

Вся симптоматика концлагеря, которую мы рассмотрели здесь в ее якобы роковом, неотвратимом развитии телесных и душевных факторов, с этой точки зрения все же поддается воздействию духа. И даже внутри лагерной психопатологии остается верным то, что мы в одной из следующих глав покажем применительно к невротическим симптомам вообще: невроз всегда есть не только следствие соматических факторов и выражение душевных состояний, но и способ существования, и этот последний момент – решающий. Изменение характера в концлагере происходит действительно вследствие физиологических обстоятельств (голод, недосып и т. д.) и служит выражением душевных состояний (комплекс неполноценности и т. д.), но последнее и главное – духовная позиция, ибо в любом случае человек сохраняет свободу и возможность принимать решение согласно или вопреки влиянию окружающей среды[63]. Даже если он лишь изредка пользуется этой возможностью, своей свободой, она у него все равно есть. Каким-то образом все равно этот выбор остается в руках человека, чья душа подвергается обработке в условиях концентрационного лагеря, каким-то образом все равно он сохраняет силу и ответственность не поддаваться этим воздействиям. Но какие причины побуждают человека так себя запустить духовно, что он поддается телесным и душевным влияниям окружающей среды? На этот вопрос мы ответим: человек поддается лишь тогда, когда утрачивает духовную опору. Об этом следует поговорить подробнее.

Уже Утиц обозначил форму бытия-в-мире лагерных узников как «временное существование». Эту характеристику, по нашему мнению, следует дополнить важным уточнением: при такой форме человеческого существования речь идет не просто о временном состоянии, но о «бессрочном» временном состоянии. Перед тем как будущие узники попадают в лагерь, у них нередко возникает умонастроение, которое можно сравнить лишь с чувствами человека по отношению к загробному миру, откуда никто не возвращается: из лагерей тоже никто не возвращался, и оттуда не проникало никакой общедоступной информации. Но стоило попасть в лагерь, *и наступал конец неопределенности* (относительно тамошней ситуации) и вместе с тем – *неопределенность конца.* Ни один из узников не знал, сколько ему суждено пробыть в лагере. Множество слухов, циркулировавших ежедневно или ежечасно в этой стесненной массе народа, грозили скорым «концом» и лишь приводили к глубокому и окончательному разочарованию. Неопределенность срока освобождения пробуждает в узнике мысль, что заключение его практически бесконечно, потому что пределы его невозможно уточнить. И со временем в нем растет чувство отчужденности от мира по ту сторону колючей проволоки. Людей и явления «снаружи» он воспринимает так, словно они уже не принадлежат его миру или, скорее, словно он сам уже не от мира, выпал из него. Мир не-заключенных представляется ему, словно мертвецу с того света, невероятным, недоступным, недостижимым – призрачным.

Поскольку заключение в концентрационном лагере не ограничивается определенным сроком, постепенно утрачивается будущее. Один из заключенных, которых большой колонной перегоняли в лагерь, рассказывал об ощущении, будто он тащит за собой собственный труп. Настолько острым было ощущение, что его жизнь не имеет будущего, что она вся осталась в прошлом, что она словно уже закончилась смертью. Жизнь таких «живых трупов» превращается в ретроспективное бытие: их мысли постоянно обращены к одним и тем же подробностям

прошлого опыта, повседневные мелочи всплывают со сказочной отчетливостью. Не имея фиксированного момента в будущем, человек, собственно, и не может существовать.

Ведь обычно настоящее формируется именно будущим, ориентируется на него, как металлические опилки притягиваются к магниту. И когда человек теряет «свое будущее», рассыпается структура внутреннего времени, времени переживания. Остается лишь бездумное пребывание в настоящем, похожее на то, которое Томас Манн описал в «Волшебной горе»: безнадежно больные туберкулезом тоже не имеют «срока освобождения». Или же наступает пустота, ощущение бессмысленности жизни, которое часто охватывает безработных: у них тоже разрушается структура времени, как показали многие исследования среди оставшихся без работы шахтеров.

Латинское слово *finis* имеет два значения – «конец» и «цель». В то мгновение, когда человек теряет из виду конец «срока» внутри своей жизни, он лишается и цели, не может больше ставить перед собой задачи. В его глазах жизнь полностью лишается содержания и смысла. И наоборот, при виде «конца» и цели в будущем появляется та духовная опора, в которой столь нуждается узник, ибо она – единственное, что удерживает человека от капитуляции перед определяющими характер и формирующими типическое социальными условиями, оберегает его от утраты самого себя. К примеру, один заключенный инстинктивно нащупал верный прием: в самых тяжелых ситуациях лагерной жизни воображать, будто он читает лекцию перед многочисленной аудиторией и повествует как раз о том, что сейчас переживает. Этот фокус помог ему переживать все *quadam sub specie aeternitatis*[26] – и так он смог все перенести[64].

Душевная капитуляция при отсутствии духовной опоры, полная потеря себя, растворение в абсолютной апатии были явлением, хорошо знакомым всем лагерникам и всех пугавшим. Оно порой настигало человека столь резко, что в считаные дни происходила катастрофа. Пораженный этим недугом, узник мог несколько дней подряд пролежать на своем месте в бараке, отказываясь выходить на построение и участвовать в «рабочих командах», переставал заботиться о еде, не ходил мыться, и никакие советы, никакие угрозы не выводили его из апатии, никакое наказание больше не страшило – все он принимал немо и равнодушно, на все было наплевать. Такое лежание – подчас в собственных экскрементах – представляло угрозу для жизни не только со стороны лагерного начальства, но и непосредственную. Это с очевидностью проявлялось в тех случаях, когда переживание «бесконечности» охватывало узника совершенно внезапно. Вот пример.

Однажды заключенный рассказал товарищам необычный сон: он-де слышал голос, который спросил его, не желает ли он что-нибудь узнать, – голос мог предсказать ему будущее. Он же ответил: «Я хотел бы знать, когда для меня закончится Вторая мировая война». И на это голос во сне отвечал: «30 марта 1945 года». Рассказал этот заключенный свой сон в начале марта. Тогда он был еще полон надежд и чувствовал себя хорошо, но по мере того, как приближалась эта дата, оставалось все меньше уверенности в правильности полученного предсказания. А 29 марта узника уложили в больничное отделение с высокой температурой и бредом. В столь важный для него день, 30 марта, когда должны были закончиться его муки, он был уже без сознания. На следующий день он умер от сыпного тифа.

Мы уже поняли, как сильно иммунитет организма зависит от статуса аффектов, то есть от таких настроений, как желание жить или усталость от жизни, в том числе связанная с разочарованием, обманутыми надеждами. Мы можем с полным правом поставить клинический диагноз: разочарование в пророчестве этого приснившегося голоса привело к резкому упадку сопротивляемости организма, и тот пал жертвой притаившейся заразы. Такой диагноз подтверждают, в существенно большем масштабе, наблюдения лагерного врача: заключенные всей душой предались надежде вернуться домой к Рождеству 1944 года. Настало Рождество, но газетные

[26] Как бы с точки зрения вечности (*лат.*).

сообщения по-прежнему не внушали заключенным ни малейшего оптимизма. Каковы были последствия? За неделю от Рождества до Нового года в концентрационном лагере массовая смертность достигла масштабов, до тех пор невиданных, которые никоим образом нельзя было объяснить внешними условиями – изменениями погоды, более тяжелым трудом или вспышкой инфекционных заболеваний.

Очевидно, что психотерапия в концлагере может действовать лишь при условии, что она будет искать духовную опору, опираясь на целевой момент в будущем, утверждая необходимость жизни *sub specie futuri*[27]. На «практике» оказалось не так уж трудно «выправлять» узников, указывая им направленность в будущее. В разговоре с двумя заключенными, которых отчаяние побуждало к суициду, выяснилось такое обстоятельство: оба были охвачены чувством, что им *не приходится уже ничего ждать от жизни.* И тут опять помог «коперниканский переворот», о котором мы говорили выше: стоит осуществить его, и смысл жизни уже никогда не будет подвергаться сомнению, поскольку на любой конкретный вопрос мы слышим в ответ – «ответ-ственность». *Действительно, в разговоре сразу же выяснилось,* что есть и другая сторона – не чего оба этих заключенных могли бы ждать от жизни, *но какие конкретные задачи ставит перед ними жизнь,* а именно что один начал публиковать, но не довел до конца серию книг по географии, а у другого дочка за границей, до обожания любящая отца. Итак, одного ждала работа, другого – живой человек. Оба, таким образом, утвердились в той уникальности и незаменимости, которые вопреки любым страданиям придают безусловный смысл жизни. Один был настолько же незаменим в своей работе, насколько другой был невосполним в любви своей дочери.

И после освобождения бывшему узнику требуется еще психологическая помощь. Само освобождение, внезапное облегчение, снятие душевного гнета с психологической точки зрения опасно, грозит *душевным аналогом кессонной болезни.* Итак, мы добрались до третьей стадии, которую мы должны изучить в этом кратком разборе психологии заключенного концлагеря. Реакцию на освобождение можно передать пунктирно: сначала человеку мнится, будто он видит прекрасный сон, в который он не смеет даже поверить. Ведь уже столько раз прекрасные сны его обманывали. Как часто ему снилось освобождение, снилось, что он возвращается домой, обнимает жену, здоровается с друзьями, садится за стол и начинает рассказывать о своих испытаниях, о том, как он томился по этому мигу встречи, как часто о нем мечтал – и вот наконец сбылось. И тут – три резких свистка, команда к утреннему подъему тревожат его слух и вырывают из сна, который лишь поманил свободой, лишь обманул в очередной раз. Но однажды желанное, вымечтанное становится действительностью. Освобожденный узник все еще остается во власти своего рода деперсонализации. Он не может по-настоящему радоваться жизни, ему нужно вновь научиться радости, он позабыл это чувство. Если в первый день свободы ему все кажется сладким сном, то вскоре прошлое покажется кошмаром. Он сам уже не будет понимать, как сумел пережить заточение. Теперь им овладевает восхитительное чувство: после всего, что он перенес и перестрадал, ему уже нечего и некого бояться во всем свете – кроме Бога. А в Него многие успели поверить, именно благодаря концентрационному лагерю.

2. О смысле страдания

Обсуждая вопрос о смысле жизни, мы разделили все ценности на три возможные категории: мы говорили о творческих ценностях, ценностях переживания и ценностях позиции. Первая категория осуществляется в действии, а ценности переживания – в пассивном восприятии мира (природы, искусства), в котором «Я» реализует себя. Ценности же позиции воплощаются повсюду, там, где роковое, то, что невозможно изменить, принимается как таковое.

---

[27] С точки зрения будущего (*лат.*).

Существует неисчерпаемое количество возможностей, *как* принять такую ситуацию. А значит, человеческая жизнь обретает полноту не только в свершениях и радостях, но и в страданиях!

Такое рассуждение останется непостижимым для тривиальной этики успеха. Стоит присмотреться, и мы убедимся, что в нашем первичном, повседневном суждении о ценности и достоинстве человеческого бытия уже раскрывается такая глубина переживаний, в которой события сохраняют значимость вне зависимости от успеха или провала, вообще независимо от эффекта и последствий. Богатство внутреннего осуществления вопреки всякой «неуспешности» по-настоящему раскрывается нам в великих произведениях искусства. Достаточно вспомнить такие примеры, как «Смерть Ивана Ильича» Толстого: здесь описывается мещанское существование, бессмысленность которого становится ясна человеку лишь непосредственно перед неожиданно надвинувшейся смертью. Осознав прежнюю бессмысленность, этот человек в последние часы жизни вырастает далеко за свои пределы, к тому внутреннему величию, которое задним числом наполняет смыслом всю его, казалось бы, напрасную жизнь. То есть жизнь может получить окончательный смысл не только благодаря смерти (героической), но и в самой смерти. И жертва не только придает смысл жизни, но и в тот момент, когда жизнь рушится, она может достичь полноты.

Отсутствие успеха не означает отсутствие смысла. Это становится очевидно, если оглянуться на собственное прошлое и перебрать свои любовные истории. Спросите себя честно, готовы ли вы позабыть печальные любовные переживания, вычеркнуть из своей жизни нерадостные или даже мучительные эпизоды. Тут-то человек и понимает: эта полнота страдания – отнюдь не пустое место. Напротив, в страданиях он рос, в страданиях достиг зрелости, оно дало человеку больше, чем дали бы удачные эротические похождения.

В целом человек склонен переоценивать позитивные и негативные оттенки своих переживаний, удовольствие и неудовольствие. Придавая им столь большую значимость, он проникается несправедливыми претензиями к судьбе. Мы уже обсудили, как человек во всех смыслах «рожден не для удовольствия», и мы уже поняли, что удовольствия и не могли бы придать жизни человека смысл. А раз они не придают смысл, то и недостаток удовольствий не может жизнь этого смысла лишить. И опять-таки искусство снабжает нас убедительными примерами ценности простого, непосредственного переживания без окраски – вспомните, как мало значит для наслаждения музыкой, в мажоре решена мелодия или в миноре. И не только незавершенные симфонии Бетховена принадлежат к драгоценнейшим музыкальным сокровищам, как мы обсуждали в другой связи, но и «Патетическая соната».

Мы говорили, что в действии человек реализует творческие ценности, в переживании – ценности переживания, в страдании – ценности позиции. Но страданию присущ также имманентный смысл. Парадоксальным образом нас подводит к этому смыслу язык: мы страдаем «от чего-то» и «не можем это перенести» – то есть мы бы хотели не допустить, чтобы это происходило. Противостояние тому, что дано судьбой, – наша последняя задача, требование самого страдания. Страдая от чего-то, мы внутренне от этого отстраняемся, создаем дистанцию между собой и причиной страдания. Пока мы страдаем в этом состоянии, которому не следовало бы быть, мы разрываемся между фактическим бытием с одной стороны и должным – с другой. Это, как мы видели, относится и к людям, которые отчаялись в своей жизни: *само отчаяние и освобождает человека от причин для отчаяния,* ведь оно означает, что он сопоставляет собственную реальность с идеалом, тоскует по идеалу, что он осознал некие ценности (оставшиеся невоплощенными) – и это придает известную ценность самому человеку. Ведь человек не мог бы судить самого себя, если бы не обладал достоинством и статусом судьи – как человек, который осознал должное и противопоставил его тому, что есть[65]. *Страдание создает* плодотворное, можно даже сказать, *революционное напряжение,* помогая человеку осознать недолжное именно как недолжное. В той мере, в какой он отождествляет себя с данной ситуацией,

человек устраняет дистанцию с ней и тем самым снимает *плодотворное напряжение между имеющимся и должным.*

Так в эмоциях человека открывается глубокая мудрость превыше всякой рациональности – она даже противоречит рациональной полезности. Присмотримся к аффектам горя и раскаяния: с утилитаристской точки зрения оба могут показаться бессмысленными. Ведь оплакивать что-то безвозвратно утерянное столь же бесполезно с точки зрения «здравого смысла» и даже противно логике, как и раскаиваться в неизгладимой вине. Однако для внутренней истории человека горе и раскаяние весьма ценны. *Оплакивая человека, которого мы любили и утратили, мы каким-то образом продлеваем его жизнь, а раскаяние воскрешает виновного и освобождает его от вины.* Предмет нашей любви и нашего горя объективно, в эмпирическом времени, утрачен, но субъективно, во внутреннем времени, сохранен: горе удерживает его в настоящем. Раскаяние способно, как пишет Шелер, растопить вину: вина не будет снята с того, кто провинился, но сам он, морально переродившись, воскреснет. Эта возможность плодотворно преобразить события во внутренней истории не противоречит ответственности человека, но состоит с ней в диалектических отношениях. Вина пробуждает ответственность, но ответственен человек с точки зрения реальности, в которой ни один шаг невозможно вернуть обратно, самое малое его решение в жизни и самое великое остаются навсегда. Ничто не может быть смыто из сделанного и упущенного. Но лишь на поверхностный взгляд может показаться противоречием возможность внутренне отмежеваться от какого-то поступка в акте покаяния и, проживая внутреннее событие раскаяния, сделать внешнее событие в моральном плане как бы и не бывшим.

Шопенгауэр, как известно, сокрушался о человеческой жизни, подвешенной маятником между нуждой и скукой. В действительности оба состояния наполнены глубоким смыслом. Скука – постоянное *memento*[28].

Что вызывает скуку? Бездействие. *Но действие совершается не для того, чтобы избавить нас от скуки, а скука дана нам для того, чтобы мы постарались избежать бездействия и были верны смыслу своей жизни.* Жизненная борьба держит нас в постоянном напряжении, поскольку смысл жизни утверждается и исчезает в зависимости от исполнения заданий, это «напряжение» сущностно отличается от невротической жажды ощущений или истерической потребности в стимулах.

Суть «нужды» тоже – напоминание. Даже на биологическом уровне боль играет важную роль, оберегая и предостерегая. Аналогичную функцию имеет боль и на душевно-духовном уровне. Страдания предостерегают нас против апатии, мертвенного оцепенения души. В страданиях мы растем, достигаем зрелости, страдание делает нас сильнее и богаче. Раскаяние, как мы видели, обладает смыслом и силой отменять (морально) внешнее событие во внутренней истории, горе обладает смыслом и силой каким-то образом вновь восстанавливать прошлое. Оба они, горе и раскаяние, каким-то образом корректируют прошлое и так решают проблему, в отличие от попыток отвлечься или заглушить боль: когда человек пытается отвлечься от своего несчастья или *заглушить его,* он не решает проблему, *не устраняет из мира свое несчастье – из мира он устраняет только прямое последствие несчастья*, свое состояние недовольства или боли. Отвлекаясь или заглушая боль, он «заставляет себя не знать». Он пытается бежать от действительности и ищет прибежища в той или иной форме опьянения. При этом он впадает в субъективистское, в психологическое даже заблуждение: ему кажется, будто вместе с эмоциями, которые он глушит, исчезнет и вызвавшее эти эмоции обстоятельство, словно то, что человек изгнал в область бессознательного, заодно изгоняется и в область несуществующего. Но, как и, глядя на объект, мы не вызываем его к жизни и, отводя взгляд, не уничтожаем его, так и, подавляя в себе горе, мы не можем устранить то обстоятельство, которое побуждает

[28] Memento mori – напоминание о смерти (лат). Без уточнения – напоминание о чем-то неприятном, страшном.

нас горевать. Горюющие часто выбирают верный путь, отказываясь заглушать горе, например, предпочитают «плакать ночь напролет», но не принимать снотворное. Горе восстает против банального предписания снотворных средств: от того, что я стану лучше спать, мертвец, которого я оплакиваю, не воскреснет. Смерть – крайний пример непоправимого события – не станет небывшей, если загнать ее в подсознание, и не станет небывшей, если горюющий погрузится в бессознательное состояние, даже в полную бессознательность собственной смерти[66].

Как глубоко укоренена в человеке вера в осмысленность эмоций, показывает такой факт: существует разновидность меланхолии, при которой основной симптоматикой является не постоянная печаль, как это обычно бывает, но, напротив, пациенты жалуются, что никогда не чувствуют печали, не могут выплакаться, что они холодны и внутренне будто мертвы – это так называемая *melancholia anaesthetica*[29]. Кто сталкивался с подобными случаями, тот знает, что едва ли возможно большее отчаяние, чем отчаяние человека, который разучился грустить. Этот парадокс вновь убеждает нас в искусственности принципа счастья – это психологическое построение, не имеющее соответствия в действительности. Повинуясь эмоциональной *logique du cœur*[30], человек все время стремится пребывать либо в радостном, либо в печальном возбуждении, но всегда что-то переживать, а не погружаться в бесчувственную апатию. *Парадокс melancholia anaesthetica, в которой человек страдает от неспособности страдать,* представляет собой парадокс с точки зрения психопатологии, но экзистенциальный анализ его разрешает, ведь экзистенциальный анализ признает смысл страдания, признает его как осмысленную часть жизни. Страдание и несчастье так же неотъемлемы от жизни, как судьба и смерть. Их невозможно изъять из жизни, не разрушив при этом смысл самой жизни. Если избавить жизнь от беды и смерти, от судьбы и страдания, она лишится формы, гештальта. *Лишь под ударами судьбы, в раскаленном пламени страдания жизнь приобретает форму и смысл.*

Судьба, терзающая человека, обладает двояким смыслом: во-первых, ей, по возможности, нужно придать форму, а во-вторых, ее нужно, по необходимости, терпеть. С другой стороны, не следует забывать и о том, что человек должен постоянно быть начеку и не спешить капитулировать, не признавать чересчур рано некое состояние дел как роковое и не склоняться перед тем, что он ошибочно принимает за судьбу. Лишь когда не остается никакой возможности осуществить творческие ценности, когда человек действительно не в состоянии придать форму судьбе, лишь тогда наступает черед ценностей позиции, лишь тогда имеет смысл «принять свой крест». Суть ценностей позиции в том, как человек адаптируется к тому, что не властен изменить. Непременное условие для подлинной реализации ценностей позиции – ситуацию действительно нельзя изменить: то, что Брод назвал «благородным несчастьем», в отличие от «неблагородного», которое не является роковым, поскольку его можно избежать или поскольку человек сам навлекает его на себя[67].

Так или иначе любая ситуация предоставляет человеку шанс для реализации ценностей – творческих или же ценностей позиции. «Нет такого положения, которое человек не мог бы облагородить либо действием, либо терпением» (Гёте). Можно бы даже сказать, что и в терпении присутствует некое «действие», поскольку речь идет о подлинном терпении, об умении переносить судьбу, которая не может быть изменена действием или предотвращена бездействием. Лишь такое «правильное» страдание есть подвиг, лишь это неотвратимое страдание наполнено смыслом. Этот моральный подвиг страдания не чужд и повседневному опыту обычного человека. Например, он вполне поймет такую историю: много лет назад при награждении английских скаутов высшая награда досталась трем мальчикам, которые лежали в больнице со смертельным недугом, но сохраняли мужество и бодрость и стойко переносили страдания. Их

---

[29] Бесчувственная меланхолия (*лат.*).

[30] Логика сердца (*фр.*).

страдания получили признание как настоящий «подвиг», превзошедший достижения (в более узком смысле слова) всех прочих скаутов.

«Жизнь не есть что-то, она всегда лишь возможность для чего-то» – эти слова Геббеля подтверждаются различными возможностями либо придать судьбе (то есть изначально и по своей природе неизменному) форму, то есть реализовать творческие ценности, либо, если это окажется подлинно невозможным, осуществить ценности позиции, отнестись к этой судьбе так, чтобы совершить человеческий подвиг «правильного» страдания. Может показаться тавтологией, если сказать, что болезнь предоставляет человеку «возможность страдания», но, понимая «возможность» и «страдание» в указанном выше смысле, мы получаем совсем не банальное высказывание еще и потому, что между недугом, в том числе душевным, и страданием есть существенное отличие. Разница заключается не только в том, что больной не всегда страдает. Бывает и такое страдание, которое никак не связано с болезнью, фундаментальное человеческое страдание, то страдание, которое по сути и смыслу входит в человеческую жизнь. Встречаются даже случаи, когда *экзистенциальный* анализ применяется для того, чтобы вернуть человеку *способность к* страданию, в то время как психоанализ готов возвратить ему лишь *способность к удовольствиям* или *способность к достижениям.* Существуют ситуации, когда человек способен реализовать себя только подлинным страданием. А как упускают порой «возможность действия», которую предоставляет жизнь, так упускают и возможность истинного страдания, и возможность реализовать ценности позиции. Становится понятно, почему Достоевский боялся оказаться недостойным своих мук. Мы также понимаем теперь, какое свершение может быть в страдании пациента, который борется за то, чтобы стать достойным своей муки.

Некий чрезвычайно одаренный человек в молодости был внезапно оторван от насыщенной профессиональной жизни: абсцесс спинного мозга, развившийся на почве туберкулеза, вызвал паралич ног. Потребовалась операция (ламиэктомия). Друзья больного обратились к одному из ведущих нейрохирургов Европы, но тот сомневался в благополучном исходе и не рекомендовал операцию. Об этом один из друзей сообщил в письме подруге больного, в чьей усадьбе тот находился. Горничная, ни о чем не подозревая, вручила это письмо хозяйке за общим завтраком. Последующие события пациент описал в письме другу, мы приведем некоторые отрывки: «Эва не смогла скрыть от меня письмо. Так я узнал мнение врача и свой смертный приговор. – Дорогой друг! Мне вспомнился фильм "Титаник", который я смотрел много лет назад, в особенности та сцена, когда парализованный калека (его играл Фриц Кортнер) читает "Отче наш", готовя к смерти небольшую группу обреченных, а корабль тонет и вода постепенно накрывает их. Тогда я вышел из кинотеатра потрясенным. Я думал: какой подарок судьбы, иметь возможность осознанно принять свою смерть. И вот – мне дана такая же судьба! Я могу вновь проверить свою готовность к борьбе, но бороться предстоит не за победу, а за последнее усилие ради усилия, за последнее напряжение сил ради него самого… Я намерен переносить боль, пока это будет возможно, без наркотиков… "Заведомо проигранная битва"? Таких слов я не признаю! Лишь сама битва и важна… Не бывает проигранных битв… Вечером мы играли "Четвертую" Брукнера, "Романтическую". Во мне все наполнялось лучащимся, благотворным простором. А впрочем, я каждый день занимаюсь математикой и вовсе не сентиментальничаю».

Иной раз болезнь и близость смерти «вытаскивают» наиважнейшее из человека, который до того проводил жизнь в «метафизическом легкомыслии» (Шелер) и упускал самые существенные возможности. Одна молодая, балованная жизнью женщина внезапно очутилась в концлагере. Там она заболела и чахла день ото дня. За несколько дней до смерти она сказала: «Все же я благодарна судьбе за то, что она так тяжко меня поразила. В прежнем своем филистерском существовании я совсем распустилась. Даже к своим творческим амбициям я относилась недостаточно серьезно». Она отважно смотрела в лицо надвигавшейся смерти. С того

места в больничном бараке, где она лежала, можно было разглядеть цветущий каштан под окном, и когда кто-нибудь наклонялся к лицу больной, то видел прямо перед собой ветку с двумя цветами-свечками. «Это дерево – единственный друг в моем одиночестве, – говорила эта женщина. – С ним я и веду разговор». Было ли это галлюцинацией, бредом? Ведь она утверждала, что дерево ей «отвечает». Но отсутствовали симптомы делирия. Что же это был за странный «диалог», что могло дерево «сказать» умирающей? «Оно говорит: я здесь, я здесь – я жизнь, вечная жизнь».

Виктор фон Вайцзекер как-то сказал, что больной, именно в силу своего страдания, выше врача. И это чувствовалось при расставании с той пациенткой. Врач, щепетильный к непостижимым факторам такой ситуации, всегда ощущает некий стыд в присутствии неизлечимо больного, умирающего и не может вполне справиться с этим чувством – ведь врач бессилен и не способен вырвать у смерти ее жертву, а пациент встречает свою судьбу в полный рост, в тишине принимая страдания и совершая свой подвиг на метафизическом уровне, в то время как врач в физическом мире, в своей медицинской профессии, ничего совершить не может.

3. О смысле работы

О смысле жизни, как мы уже говорили, надлежит не спрашивать, а отвечать: мы ответственны перед жизнью. Но выясняется, что ответ зачастую дается не словами, но делом, поступком[68]. Кроме того, ответственность проистекает из конкретной ситуации и личности, она должна вобрать в себя эту конкретику. Правильный ответ будет и деятельным ответом, и ответом в конкретике повседневности, то есть определенного пространства ответственного бытия человека.

В этом конкретном пространстве человек уникален и незаменим. Мы уже обсудили выводы из осознания своей уникальности и неповторимости жизни. Мы видели, на каких основаниях экзистенциальный анализ добивается осознания ответственности, а также как сознание ответственности растет из осознания, прежде всего, конкретной, личной задачи, своей «миссии». Не принимая в расчет уникальный смысл своего неповторимого бытия, человек в трудной ситуации собьется. Он будет подобен альпинисту, угодившему в густое облако, который, не видя перед глазами цели, того гляди поддастся усталости, опасной для его жизни. Но если сквозь облако пробьется свет, если вдали покажется хижина для привала, то альпинист вновь почувствует себя свежим и полным сил. Каждому, кто карабкался в гору, знакомо это типичное переживание – слабость, когда он висит на отвесной стене и гадает, вдруг он сбился с пути, вдруг выбрал не тот склон, – и тут замечает «карниз», по которому следует совершить подъем, и теперь, когда понимает, что до вершины осталось лишь две остановки, его руки словно наливаются силой.

Пока главной задачей жизни являются творческие ценности и их реализация, конкретное их осуществление совпадает обычно с профессиональным трудом. Работа – то поприще, на котором уникальность каждого человека находит свое отношение к социуму и так обретает смысл и ценность. Эти ценность и смысл привязаны к делам человека, его вкладу в общество, а не к профессии как таковой. И ни в коем случае нельзя утверждать, что лишь определенные профессии дают человеку возможность осуществиться. Никакая профессия сама по себе в этом смысле не станет благословением. И хотя многие люди, особенно с невротическими наклонностями, утверждают, что в ином виде деятельности они бы достигли самореализации, такое утверждение проистекает либо из неверного понимания смысла профессионального труда, либо из самообмана. В тех случаях, когда конкретная работа не приносит чувства удовлетворения, виноват сам человек, а не его работа. Профессия сама по себе еще не делает человека незаменимым, она лишь предоставляет для этого шанс.

Однажды пациентка сказала мне, что считает свою жизнь бессмысленной и потому не хочет и выздоравливать, но все, дескать, сложилось бы по-другому, будь у нее профессия, которая давала бы ей чувство собственной значимости, если бы она, скажем, выучилась на врача или медсестру или стала химиком и совершала научные открытия. Пришлось объяснить этой пациентке, что все зависит не от профессии, а от того, как человек к ней относится. Все зависит не от той или иной профессии, но от нас: раскрывается ли в работе то личное и особенное, что составляет уникальность нашего существования, и придает ли тем самым жизни смысл – или же этого не происходит.

Как в реальности обстоит дело с врачом? Что придает смысл его работе? То, что он действует по правилам своего ремесла, назначает такие или сякие уколы или же выписывает таблетки? Искусство врача не сводится к соблюдению правил ремесла. Медицинская профессия постоянно предоставляет врачу возможности реализовать в работе свою личность. Именно то, что врач делает в своей медицинской работе и все же выходя за рамки одной только медицины, и придает смысл его работе и делает этого человека незаменимым. Ведь он ли, коллега ли предпишет уколы *lege artis*[31], тут никакого нет отличия, пока он не сделает что-то по-другому, не по «строгим правилам искусства». Только когда он переступит границы, очерченные профессией, по ту сторону «предписанного» начнется подлинно личная и придающая жизни смысл работа. А работа медсестер, которым позавидовала наша больная? Они кипятят шприцы, выносят горшки, перестилают постели – все это, безусловно, полезный труд, но едва ли человек может им удовлетвориться. Однако когда медсестра делает что-то от себя сверх своих более-менее зарегламентированных обязанностей, когда она скажет доброе слово больному, например, тут появляется шанс найти смысл жизни в работе. Но такой шанс есть в любой профессии, нужен лишь правильный подход. Незаменимость, невосполнимость заключается в самом работающем человеке, в том, как он работает, а не в том, кем. И моей больной, которая не видела возможности реализоваться в своей профессии, нужно было понять, что и она помимо профессии, в своей личной жизни может обрести уникальность и неповторимость как смысловые элементы экзистенции – как любящая и любимая, как супруга и мать, ибо в этих ролях она была совершенно незаменимой для своего мужа и своего ребенка.

Естественная привязанность человека к профессиональной деятельности как сфере наиболее вероятной творческой реализации ценностей и уникального самоосуществления прискорбно искажена господствующими трудовыми отношениями. Люди жалуются, что им приходится по восемь и более часов в день работать на хозяина, ради его интересов, совершая однообразные движения на конвейере, дергая за один и тот же рычаг: чем более этот труд обезличен и стандартизирован, тем удобнее предпринимателю. В таких обстоятельствах работа действительно превращается в средство для достижения определенной цели, а именно заработать деньги, необходимые средства на жизнь. Но сама жизнь в таком случае начинается лишь в свободное от работы время, ее смысл в том, какую форму человек придаст своему досугу. При этом не следует забывать, что некоторые люди так устают от подобной работы, что, ничего уже больше не делая, падают замертво в кровать. Свое свободное время они могут употребить лишь для отдыха и ничего умнее не придумают, кроме как выспаться.

И даже сам предприниматель, работодатель, не всегда свободен в свободное время, и он тоже страдает от искажения отношений человека с работой. Кому не знаком этот тип, всецело преданный задаче зарабатывать деньги и забывающий ради добывания средств на жизнь непосредственно саму жизнь. Зарабатывание денег как средства на жизнь превращается в ее цель. У такого человека много денег, и эти деньги становятся целью, а жизнь лишается цели. Процесс зарабатывания денег заглушает саму жизнь, помимо этого «хозяин» ничем не интересуется –

[31] По правилам ремесла (*лат.*).

ни искусством, ни спортом, в игре он ищет азарта, по возможности опять-таки денежного, стремится в казино, и там для него опять же главной оказывается поставленная на кон сумма.

Невроз безработицы

Экзистенциальное значение профессии наиболее отчетливо обнаруживается, когда человек полностью лишается профессиональной работы, то есть становится безработным. Психологические наблюдения за безработными побудили нас ввести термин «невроз безработицы» [69]. Из симптомов этого нервоза наиболее заметным является не депрессия, но апатия. Безработный постепенно утрачивает ко всему интерес, гаснет инициатива. Такая апатия небезопасна: она мешает человеку ухватиться за протянутую руку помощи. Безработный переживает незаполненность своего времени как внутреннюю незаполненность, как незаполненность сознания. Он чувствует себя бесполезным, потому что ничем не занят. Раз у него нет работы, кажется, что нет и смысла жизни. Но как в биологии существует вакатное разрастание, так и в психологии наблюдается аналогичное явление: безработица превращается в питательную почву невротических симптомов. Бег на холостом ходу, «*вечный воскресный невроз*».

Апатия, основной симптом невроза безработицы, представляет собой не только выражение внутренней незаполненности: как любой, на наш взгляд, невротический симптом, она является также побочным выражением физического состояния и в конкретных случаях последствием одновременно развивающегося недостатка питания. Порой она бывает также (опять-таки как любые невротические симптомы) средством для достижения цели. У людей, у которых невроз уже отмечался раньше, а сопутствующая, так сказать, безработица вызвала обострение или рецидив, состояние безработицы становится материалом невроза, принимается как его содержание и «невротически перерабатывается». В этих случаях безработица для невротика – желанный предлог, позволяющий снять с себя вину за любые промахи в жизни (не только профессиональные). Она становится козлом отпущения, на которого возлагается вся вина за «упущенную» жизнь. Собственные ошибки представляются роковыми последствиями безработицы. «Конечно, не будь я безработным, все было бы по другому, все было бы хорошо и прекрасно» – тогда бы он сделал то и се, сокрушается невротик. Жизнь безработного позволяет ему превратить жизнь в отбывание срока, соблазняет поддаться ощущению своего бытия как преходящего. Такому человеку кажется, что никто не вправе ничего от него требовать, ведь сам он ничего от себя не ждет. Безработица избавляет от ответственности как перед другими, так и перед самим собой, от ответственности перед жизнью. Любой провал в любой области жизни списывается на безработицу. Очевидно, человеку легче думать, будто башмак жмет ему только в одном месте. Если все объясняется одной и той же причиной, к тому же причиной роковой, неотменимой, в этом есть свое преимущество: человек свободен от каких-либо обязанностей, ему ничего не нужно делать, лишь ждать того воображаемого момента, когда каким-то образом изменится этот единственный фактор, а с ним исправится и все остальное.

Как всякий невротический симптом, невроз безработицы представляет собой и следствие, и проявление, и цель. Значит, у нас есть основания ожидать, что он, подобно всем остальным неврозам, проявится также в последнем и решающем смысле как духовная позиция, экзистенциальное решение. Ведь невроз безработицы сам по себе не является непреклонной судьбой, как она представляется невротику: безработный вовсе не обязан впасть в невроз безработицы. Здесь мы опять-таки убеждаемся, что человек «может и по-другому», что он может решать, отдаться ли душевно на милость социальной судьбы или нет. Существует достаточно примеров, которые доказывают, что характер не может однозначно, роковым образом формироваться безработицей. Помимо описанного выше невротического типа существует и другой тип безработных, он состоит из людей, вынужденных жить в таких же экономически неблагоприятных обстоятельствах, как и страдающие неврозом безработицы, и тем не менее они оста-

ются от него свободны, не обнаруживают ни апатии, ни уныния и сохраняют даже определенную бодрость. От чего это зависит? Присмотревшись, мы видим, что эти люди имеют кроме профессии и другие дела: например, они становятся волонтерами каких-либо организаций, бесплатно выполняют обязанности администратора на учебных курсах или помогают в молодежных объединениях, они слушают лекции и хорошую музыку, много читают и обсуждают прочитанное с друзьями. Большую часть свободного времени они проводят осмысленно и с пользой, наполняя содержанием свое время, свое сознание, свою жизнь. У них нередко урчит в животе, как и у представителей другого, невротического типа безработных, но они говорят жизни «Да!» и очень далеки от отчаяния. Они научились наделять свою жизнь содержанием и смыслом, они осознали, что смысл человеческой жизни не исчерпывается профессиональным трудом, что безработный отнюдь не обречен на бессмысленное существование. Для них смысл жизни уже не сводится к официальной должности. Главный источник невроза безработицы, основная причина апатии – ошибочное представление, будто лишь профессиональный труд придает жизни смысл. Это неверное отождествление профессии с жизненной задачей, их полное приравнивание ведет к тому, что безработный ощущает себя лишним и никому не нужным.

Из всего этого очевидно, что душевная реакция на потерю работы не является безусловной и роковой, ибо и в этой ситуации остается более чем достаточно места для духовной свободы человека. В свете проведенного нами экзистенциального анализа невроза безработицы становится ясно, что одна и та же ситуация потери работы по-разному прорабатывается разными людьми, или, точнее, одни позволяют социальной судьбе формировать свою психическую реакцию и свой характер, а другие, не поддающиеся неврозу, сами начинают формировать социальную судьбу. Каждый безработный имеет возможность решать, к какому типу он принадлежит: к тому, который сохраняет «внутреннюю осанку», или же к впавшим в апатию невротикам.

Итак, невроз безработицы не является неизбежным последствием утраты работы. Иногда отмечается даже обратная последовательность, когда человек теряет работу из-за невроза. Ведь понятно, что невроз оказывает воздействие на социальную судьбу и экономическое положение человека. *Ceteris paribus*[32] безработный, сохранивший внутренние силы, имеет больше шансов в конкурентной борьбе, чем впавший в апатию, и скорее получит место. Но невроз безработицы имеет не только социальные, а также и витальные последствия: *структура, которую приобретает духовная жизнь как задание, воздействует на всех уровнях, вплоть до биологического.* С другой стороны, внезапная утрата внутренней структуры, сопутствующая утрате смысла и содержания, вызывает также и физиологические проявления распада. В психиатрии известна, например, типичная форма психофизического распада – стремительное старение человека, вышедшего на пенсию. Подобные явления наблюдаются даже у животных: известно, например, что дрессированные цирковые звери, которые получают от человека определенные «задания», живут в среднем дольше, чем представители того же вида в зоопарке, ничем не занятые.

Поскольку невроз безработицы не вытекает роковым образом из самого факта утраты работы, существует и возможность психотерапевтической помощи, а если кто-то отнесется к этой возможности пренебрежительно, мол, так психологическую проблему безработицы не устранить, тому следует обратить внимание на весьма частое высказывание, особенно молодых безработных: «Нам нужны не деньги, а смысл жизни». Из этого очевидно, что психотерапия в узком смысле – не логотерапия, а «глубинно-психологическое» лечение – в таких случаях действительно безнадежна. Здесь предписан экзистенциальный анализ, который укажет безработному путь к внутренней свободе даже и вопреки социальной судьбе и подведет его к той ответственности, с которой он сможет придать своей нелегкой жизни содержание и смысл.

---

[32] При прочих равных (*лат.*).

Как мы видели, и наличием профессиональной работы, и состоянием безработного можно злоупотребить и превратить их в источник невроза. От такого невротического извращения следует отличать правильную позицию, нацеленную на то, чтобы работа оставалась источником наполненной смыслом жизни. Достоинство человека запрещает ему превращаться в средство, деградировать до средства производства, до инструмента трудового процесса. *Работоспособность – не абсолют, она не служит ни достаточным, ни даже необходимым условием для того, чтобы наполнить жизнь смыслом.* Человек может быть вполне работоспособным и все-таки не находить в жизни смысла, а другой, не работающий, сумеет тем не менее этот смысл обрести. Это же справедливо и применительно к способности получать удовольствие. Некоторые люди ищут смысл жизни исключительно в одной области и таким образом ограничивают свою жизнь. Возникает вопрос: такое самоограничение имеет реальные причины или же, как при неврозе, является лишним? В таких же случаях наблюдается напрасный отказ от способности к удовольствиям в пользу работы – или обратное. К таким невротикам следует обратиться с увещеванием из медицинского романа Алисы Литткенс «Я не приду на ужин» (Ich komme nicht zum Abendessen): «Где нет любви, работа превращается в суррогат, а где нет работы, любовь превращается в опиум».

Воскресный невроз

Полноту профессиональной жизни не следует отождествлять с полнотой смысла деятельной жизни, однако невротик именно так и поступает: от жизни, от огромной цельной жизни он бежит в профессиональную жизнь. Собственная пустота и обедненность его существования смыслом проступают сразу же, как только в профессиональной деятельности наступает регулярный перерыв: каждое воскресенье! Кому не знакомо растерянное и безутешное выражение лица человека, вынужденного на выходной день прервать работу! Жизнь останавливается вовсе, если в этот день не состоится свидание или не достанется билетов в кино: «опиума любви» не оказалось под рукой, развлечения выходного дня оказались недоступны – те самые развлечения, которые превращаются для невротика в основное занятие выходных, заглушают внутреннюю пустоту. В таком «опиуме» нуждается человек, который ощущает себя всего лишь «работником», и ничем сверх того. В воскресенье, когда стихает темп рабочей недели, обнажается присущая большому городу нищета смысла. При таком темпе жизни складывается впечатление, будто человек и не видит никакой цели и потому так торопливо пробегает свой жизненный путь, чтобы за спешкой не видеть бессмыслицы. От самого себя пытается он таким способом удрать – и тщетно, и рвется бежать именно потому, что, стоит производственному темпу прерваться на 24 часа, и вся бессмысленность, бессодержательность, бесцельность существования встает перед его глазами.

Чего он только не предпримет, чтобы спастись от этого чувства! Он бежит в местный клуб танцев – там громкая музыка, что избавляет от необходимости даже разговаривать, как в бальных залах былых эпох. Не приходится и думать: все внимание сосредоточено на танце. Или воскресный невроз загонит его в другое «прибежище» для провождения выходных – в спорт. Там можно прикинуться, будто важнейший в мире вопрос – какой клуб выиграет матч. Две команды играют, тысячи смотрят. В боксерском поединке и вовсе участвуют лишь двое, но тем яростнее они сражаются, и к вуайеризму зрителей присоединяется еще и капелька садизма. Нет, я вовсе не хочу осудить здоровые спортивные занятия. Но всегда надо критически присмотреться к тому, какую позицию человек занимает по отношению к спорту. Возьмем, к примеру, альпинизм. Восхождение подразумевает активное участие, пассивное наблюдение тут невозможно. И достижения здесь подлинные: в определенных ситуациях (опасных для жизни) альпинисту приходится выжать из себя все силы до капли. Есть тут и душевные «достижения», поскольку приходится преодолевать в себе различные слабости, робость, боязнь высоты и т. д.

И стоит отметить, что альпинист не «ищет» опасности ради опасности, но «испытывает» ее (об этом писал уже Штраус). А состязание, которое в других видах спорта выражается в битве за рекорды, в альпинизме приобретает наиболее ценную форму «состязания с самим собой». Еще один позитивный, высокосоциальный момент – близость с товарищами по связке.

Но и в нездоровой гонке за рекордами проявляется типично человеческое – это одна из форм фундаментального человеческого стремления к уникальности. Нечто подобное лежит и в основе других массово-психологических явлений, например моды: человек добивается оригинальности любой ценой, пусть даже его своеобразие и уникальность будут ограничены только внешним.

Не только спорт, но и искусство бывает извращено неврозом. Если подлинное искусство, истинная творческая жизнь обогащает человека и раскрывает его возможности, то невротически искаженное «искусство» разлучает человека с самим собой, используется лишь как возможность опьянить себя и оглушить. Когда человек пытается бежать от самого себя, от переживания экзистенциальной пустоты, он хватается за самый закрученный детектив. В этом напряжении он ищет разрядки, негативного удовлетворения, которое наступает при избавлении от чего-то неприятного: Шопенгауэр ошибочно считал это единственно возможным удовольствием. Но мы уже говорили, что неудовлетворенность, напряжение, борьба даны нам не затем, чтобы переживать негативное удовольствие, избавляясь от них: не для того мы ведем всю жизнь борьбу, чтобы получать все новые впечатления, – эта борьба должна быть на что-то нацелена, и в этом она обретает смысл.

Для человека, жаждущего напряжения, величайшим из возможных переживаний становится смерть как в «искусстве», так и в реальности. Любой обыватель, читая за утренним кофе газету, открывает ее на репортажах о несчастьях и катастрофах, но это массовое несчастье, эти гекатомбы его не удовлетворяют: анонимная масса чересчур абстрактна. Вполне вероятно, в тот же день этот человек почувствует потребность сходить в кино, посмотреть гангстерский боевик. Схема, проступающая при любом виде зависимости: жажда впечатлений требует в очередной раз пощекотать нервы, взбудораженные нервы вновь и с большей силой ощущают все ту же тягу, приходится увеличить дозу. Но при этом происходит и обратное, успокоительное воздействие: умирают-то всякий раз другие люди. Такой человеческий тип ищет на самом деле убежища от главного своего страха – от осознания неизбежности собственной смерти, от того, что доводит до невыносимой остроты его экзистенциальную пустоту. Ведь неизбежность смерти наводит страх лишь на того, кому совестно за свою жизнь. Смерть как завершение пугает того, кто ничем не наполнил время своей жизни. Только такой человек боится смотреть в лицо смерти. Вместо того чтобы придать полноту ограниченному времени своей жизни, а тем самым и самому себе, он бежит в своего рода бред помилования приговоренного к смерти, в последний миг цепляющегося за надежду, что его, авось, еще могут пощадить. Такой человеческий тип тешит себя безумной иллюзией, будто лично с ним ничего не может случиться – и смерть, и другие катастрофы всегда происходят лишь «с другими».

Невротическое бегство в мир романов, в мир «героев», с которыми невротик ухитряется себя отождествлять, оборачивается для него еще одним шансом. Если одержимый стремлением к рекордам спортсмен хотя бы желает почивать на своих собственных лаврах, такой любитель романов вполне счастлив тем, что за него все сделали другие, пусть даже вымышленные, люди. Но в реальной жизни не будет почивания на лаврах, никогда не удастся вполне удовлетвориться достигнутым: жизнь всегда предъявляет нам новые вопросы и никогда не оставляет в покое. Лишь самообман помогает нам избавиться от того извечного шипа, который жизнь вонзает в нашу совесть, предъявляя все новые требования. Кто стоит, того обгонят, кто доволен собой, себя потеряет. Ни в творчестве, ни во впечатлениях и переживаниях нельзя довольствоваться достигнутым: каждый день открывает возможности новых впечатлений и требует новых дел.

4. О смысле любви

Мы видели, как осмысленность человеческого существования проистекает из уникальности и неповторимости каждой жизни. Мы также видели, что творческие ценности осуществляются в форме достижений, которые имеют социальное значение. То есть общество – поскольку человеческое творчество обращено именно к нему – придает личной уникальности и неповторимости экзистенциальный смысл. И переживания человека могут также быть обращены к некоей общности, в особенности к общности двоих, глубочайшему общению «Я» и «Ты». Обойдемся без расплывчатых представлений о «любви» и рассмотрим любовь-эрос: это поприще, где особым образом реализуются ценности переживания. Любовь – это переживание другого человека в его полной уникальности и неповторимости!

Помимо реализации творческих ценностей, то есть активного пути воплощения неповторимости и уникальности своей личности, есть и другой путь – пассивный, на котором все то, что обычно приходится добывать в свершении, само падает человеку в руки. Это путь любви или, точнее, путь бытия любимым. Без собственных дел, без «заслуг», по благодати человек причащается той полноте, которая обеспечивается реализацией своей уникальности и неповторимости. В любви любимый постигается сущностно – как существо, *неповторимое в своем бытии-в-мире и в своем так-бытии уникальное;* он постигается как «Ты» и как «Ты» входит в другое «Я». Как человеческая личность он для любящего незаменим и невосполним, и ради этого не приходится ничего «делать». Когда человека любят, уже и невозможно «сделать» что-то «затем», чтобы реализовать в бытии любимым уникальность и неповторимость его личности. Любовь – не «заслуга», но благодать.

Но любовь не только благодать, а еще и волшебство. В глазах любящего волшебен весь мир, мир приобретает новую ценность. Любовь усиливает восприимчивость человека к ценностям. Она раскрывает ему мир в полноте ценностей, раскрывает «вселенную ценностей». Так любящий в своей преданности «Ты» внутренне обогащается и приобретает нечто сверх этого «Ты» – целый космос раскрывается ему глубже и полней, сияя в лучах тех ценностей, которые видны лишь любящему, ведь любовь не ослепляет, а делает зрячим, ценностно-зрячим. А кроме благодати бытия любимым и волшебства есть в любви и третий элемент – чудо любви, которая непостижимым образом, окольным биологическим путем порождает в мир нового человека, еще одну тайну неповторимой и уникальной жизни – ребенка!

Сексуальность, эротика и любовь

Мы уже не раз говорили об уровневом строении человека и многократно предлагали рассматривать человека в единстве тела, души и духа. И применительно к психотерапии мы настаивали на сохранении такой цельности, чтобы в лечении учитывалась наряду с телесной не только душевная, но и духовная сторона человека.

Теперь мы покажем, как эта трехчастная структура проявляется в любящем человеке, переживающем любовь и в любви переживающем другого человека. Трем измерениям человеческой личности соответствуют и три возможные позиции по отношению к любви. Самая примитивная позиция – сексуальная. Телесный облик другого человека провоцирует сексуальное возбуждение: в человеке, склонном к сексуальной позиции, возникает физическое влечение, и он воспринимает другого в его телесности. Следующая, более высокая степень отношения к партнеру – эротическая (ради упрощения анализа мы будем радикально противопоставлять эротику и сексуальность). Эротически настроенный человек не довольствуется сексуальным возбуждением и удовлетворением. Его позиция продиктована не только половым влечением, и он видит в избраннике не только партнера по сексу. Будем считать физический облик партнера

внешним слоем: в таком случае эротически настроенный человек сразу же проникает глубже «сексуального», к следующему слою, в душу другого. Такая форма отношений к партнеру, как фаза привязанности, совпадает с периодом «влюбленности». Физические данные другого человека вызывают сексуальное влечение, но в душевные качества мы «влюбляемся». Влюбленный чувствует уже не только телесное, но и эмоциональное, душевное возбуждение, его влечет своеобразная (но пока еще не «уникальная») душа партнера, особые черты его характера. Итак, в чистом виде сексуальная позиция нацелена на телесность партнера и ее интенция «застревает» на этом уровне. Эротическая позиция, влюбленность, направлена на сферу душевного, но все же не проникает до самого «ядра» другого. Это удается лишь третьей форме отношений – любви в собственном смысле слова.

Любовь (в самом точном и узком смысле) – высочайшая из форм эротики (в самом широком смысле слова), поскольку происходит максимально глубокое проникновение в личную структуру партнера, восприятие его как духовного явления. Непосредственная связь с духовным планом партнера представляет собой и высочайшую из возможных форм общности. Любящий в таком смысле и сам уже возбуждается не только телесно или эмоционально, но чувствует движение в глубинах духа, отзываясь на духовную суть, открывающуюся под телесными и душевными «слоями» партнера, на личностное «ядро». Такая любовь непосредственно направлена на духовную личность любимого, на личность в полноте ее неповторимости и уникальности (ибо они-то и составляют духовную личность!). Духовная личность – носитель тех душевных, а также и телесных свойств, которые вызывают эротическую (в узком смысле слова) или сексуальную реакцию. Духовная личность скрывается за теми телесными и даже за теми душевными феноменами, далее которых не проникают сексуальное влечение и эротическая «влюбленность». Телесное и душевное для духовной личности – это верхняя и нижняя «одежда», которую «носит» духовная личность. Сексуальное влечение направлено на что-то телесное, влюбленность – на какую-то душевную черту «у» предмета такой любви, то есть на то, что партнер «имеет», но истинно любящий любит не что-то «у» или «в», а самого любимого, как он «есть». Сквозь физические и психические «одежды» любящий проникает к самой духовной личности. И ему уже не важно, какой физический «тип» его привлекает, в какие свойства характера он мог бы влюбиться, ему важен целиком человек, ни с кем не сравнимый, незаменимый партнер.

Те тенденции, которые прослеживаются в стадии «влюбленности», уже не сексуальные в чистом виде, психоанализ считает «отклоняющимися от цели». Верно, хотя, по нашему мнению, не в том смысле верно, в каком подразумевает психоанализ: он считает отклонением все, что не соответствует предполагаемому сексуально-генитальному стремлению, мы же говорим об отклонении от цели в противоположном смысле – влюбленность не достигает более высокой (по сравнению с самой влюбленностью) цели, более высокой формы отношений, собственно любви, направленной на глубинный уровень личности партнера, на его духовное ядро.

Неповторимость и уникальность

Любовь присуща исключительно человеку, это специфически человеческий феномен, то есть ее нельзя ни свести к каким-то низшим явлениям, ни из них вывести. Как «первоначальный феномен», который не подлежит редукции к чему-то, стоящему «за ним», любовь – акт, отличающий человеческое бытие-в-мире именно как человеческое, иными словами – это экзистенциальный акт. И более того: это ко-экзистенциальный акт *katexochen*, ведь любовь – это связь между человеком и человеком, которая дает нам шанс воспринять партнера во всей его неповторимости и уникальности. Одним словом, любовь – это встреча, а встреча подразумевает прежде всего отношения между двумя людьми.

Любовь – не только *особый* человеческий феномен, но также *изначальный человеческий* феномен, а не какое-то побочное явление. Так было бы, будь любовь, как предполагают психоаналитические и психодинамические учения, сублимацией сексуальности, но это неверно по той простой причине, что, напротив, любовь является обязательным условием и предпосылкой того процесса, внутри которого только и мыслима сублимация, то есть процесса интеграции сексуальности в результате развития и достижения зрелости.

Развитие и созревание сексуальности начинается с простых *сексуальных порывов,* которые не ведают, если воспользоваться терминологией Фрейда, ни цели влечения, ни объекта. Позднее формируется половой инстинкт в узком смысле слова. *Половой инстинкт* имеет в своем распоряжении цель, и эта цель – половой акт. Но ему все еще не хватает объекта, то есть партнера, на котором он мог бы сосредоточиться. Когда же появляется ориентация на конкретного любимого человека, наступает третья стадия полового созревания – *сексуальное влечение.* Итак, способность к любви оказывается предпосылкой для интеграции сексуальности, или, как я предпочитаю формулировать, *лишь то «Я», которое направленно к «Ты», способно интегрировать собственное «Оно».*

Тот факт, что человек, когда любит подлинно, ориентирован именно на уникальность и неповторимость духовной личности партнера, можно доказать даже тем, кого больше всего убеждает эмпирика. Представьте: вот вы любили конкретного человека и утратили его навсегда – пусть причиной будет смерть или отъезд и долгая разлука, все равно. И взамен предлагается двойник возлюбленного, другой человек, в точности похожий на первого. Спрашивается, сможет ли любящий перенести свою любовь на двойника? Отвечая на этот вопрос, человек вынужден будет признать неосуществимость такого переноса. Ведь и в самом деле «перенос» истинной любви немыслим. Значит, истинно любящий «взыскует» в своей любви не только физические или психические свойства, «принадлежащие» любимому, не ту или иную особенность, которой любимый «обладает», но весь нацелен на уникальное, на то, чем любимый «является». И эта уникальная личность не может быть никем и никогда заменена, даже очень похожим двойником. «Влюбленному» двойник вполне сгодился бы: влюбленность перешла бы на двойника, ведь влюбленность сосредоточена только на душевных свойствах, которыми «обладает» его партнер, а не на духовной личности, которая «есть».

Духовная личность как объект любви в собственном смысле слова, для подлинно любящего человека незаменима и невосполнима, поскольку она уникальна и неповторима. И потому истинная любовь сама по себе – ручательство долговечной привязанности, ведь физическое состояние проходит и даже определенные состояния души минуют, исчезает и то физическое состояние, которое соответствует сексуальному возбуждению: половое влечение, утолившись, пропадает, и то расположение души, которое именуется влюбленностью, не задерживается надолго. Но духовный акт, в котором человек обращен к духовной личности другого человека, переживает каким-то образом и самого себя: как только оформляется его содержание, оно сохраняется навсегда, и подлинная любовь как созерцание «Ты» в таком-и-никаком-иномбытии непреходяще, в отличие от состояний телесной сексуальности и душевной влюбленности.

Любовь – нечто большее, чем состояние чувств. Любовь – интенциональный акт, направленный на так-бытие другого человека. Так-бытие, сущность другого человека, независимо (как любое так-бытие) от бытия-в-мире: суть, «эссенция», не зависит от «экзистенции» и тем превосходит ее. В этом, и только в этом смысле, любовь длится и после смерти любимого. И теперь мы понимаем, каким образом любовь может оказаться «сильнее» смерти, то есть уничтожения экзистенции любимого. Бытие-в-мире, конечно, уничтожается смертью, но так-бытие не может быть смертью отменено. Уникальная сущность любимого, как всякая подлинная сущность, не привязана ко времени и потому непреходяща. «Идея» человека, то, что видит в нем любящий, принадлежит области бессмертия. Эти представления восходят к схоластике

или даже к Платону, однако не следует думать, будто они далеки от непосредственного переживания, когнитивное достоинство которого мы также признаем. Прочтем, к примеру, опыт переживания бывшего узника концлагеря:

«Всем в лагере, моим товарищам и мне, было ясно: нет счастья на земле, которое в будущем могло бы компенсировать то, что мы вытерпим в заключении. Если бы мы подводили финансовый баланс счастья, нам оставалось бы только одно – "броситься на проволоку", то есть покончить с собой. Если же человек так не поступал, значит, он повиновался какому-то существенному обязательству. Я, например, понимал свою обязанность по отношению к матери – оставаться в живых. Мы любили друг друга больше всего на свете. Итак, моя жизнь вопреки всему имела смысл. И все же я должен был ежедневно, ежечасно брать в расчет и смерть. И каким-то образом смерть тоже должна была иметь смысл, как и все страдание, которое мне еще предстояло. И тогда я заключил с небесами уговор: если я умру, пусть моя смерть продлит жизнь моей матери, а все, что я вынесу перед смертью, должно выкупить матери легкую смерть. Только в таком представлении, как жертва, мое мучительное бытие казалось мне выносимым. Жить я мог только до тех пор, пока жизнь имела смысл, но и переносить свои страдания и умереть я соглашался лишь с тем, чтобы страдания и смерть имели смысл». Далее этот узник рассказывал о том, что всякий раз, когда в лагере представлялась для этого минута и удобная ситуация, он обращался к духовному образу любимого человека. Итак, мы вправе сказать: в конкретной жизненной ситуации этого человека не оставалось возможности для реализации творческих ценностей, но он обрел внутреннее богатство и полноту любящего и преданного бытия, жизни, которая в любовном созерцании, в любовном переживании осуществляет ценности переживания. Примечательно и продолжение этого рассказа:

«Но я не знал, жива ли еще моя мама. Все это время мы не имели вестей друг о друге. И тут я заметил, что в постоянных духовных разговорах, которые я веду с матерью, мне нисколько не мешает, что я даже не знаю, жива ли она еще!» Этот человек не знал, существует ли еще физически любимое им существо, но это ему нисколько не мешало, и на вопрос о бытии-в-мире он натыкался лишь изредка и случайно – и не спотыкался об него. До такой степени любовь сущностно направлена на так-бытие человека, что его бытие-в-мире уже неважно. Иными словами: подлинно любящий так наполняется сущностью другого человека, что его действительность отступает на задний план.

Любви настолько не важна телесность любимого, что она переживает его физическую смерть и продолжается до смерти любящего. Для подлинно любящего смерть любимого никогда не будет вполне «постижимой», как «непостижима» для него и собственная смерть: никто не может вполне осмыслить реальность собственной смерти, которая для человека столь же невообразима, как и факт своего небытия прежде рождения. *Кто думает, будто может постичь смерть человека, так или иначе обманывается:* в конечном счете то, что он подразумевает и в чем хочет нас убедить, немыслимо – будто личностная сущность полностью исчезает прочь из мира и не обладает больше никакой формой бытия лишь потому, что принадлежавший ей организм превратился в труп. Шелер в посмертно изданном рассуждении о «жизни» после смерти (то есть смерти тела) напомнил, что при жизни любимого, если «интенция» в самом деле была направлена на него, нам было «дано» много больше, чем «парочка ошметков смысла» от внешних и чувственных данных – и лишь утрату этих «ошметков» переживаем мы после смерти любимого! Но вместе с ними не исчезает сама личность, можно утверждать лишь, что она перестает быть нами воспринимаема, поскольку для восприятия требуются физические или психологические процессы (например, речь). Таким образом, становится ясно, по какой причине и в каком смысле истинная интенция любви, направленная к другому человеку как к личности, не зависит от его телесной близости и вообще от его телесности.

Все это, разумеется, вовсе не означает, будто любовь не желает «воплотиться». Но она независима от тела, поскольку не опирается на него. Даже для половой любви телесное, сек-

суальное не приоритетно, не самоцель, а средство выражения. Такая любовь принципиально может существовать и без секса. По возможности, она будет желать и искать телесного сближения, однако, если потребуется воздержание, она из-за этого не охладеет и не умрет. Духовная личность обретает форму, в которой утверждает свои душевные и телесные проявления и выражения. В цельности, центр которой образуется личностным ядром, внешние слои приобретают ценность как выражение внутреннего ядра. Каким-то образом телесное выражает характер человека (то есть слой души), а характер в свою очередь выражает личность (духовное). *Духовное получает выражение и стремится к выражению через телесное и душевное.* Таким образом, телесное явление любимого для любящего становится символом того, что скрывается за ним и выражается наружными явлениями (но ими не исчерпывается). *Истинная любовь сама по себе и сама для себя не нуждается в телесном ни для пробуждения, ни для исполнения, однако она пользуется телом и для того и для другого.* У человека со здоровыми инстинктами телесность партнера вызывает любовное возбуждение, но это не означает, что его любовь направлена только на тело партнера, однако в определенных обстоятельствах тело партнера становится выражением духовной личности, сужая выбор любви любящего, который направляет свой половой инстинкт именно на партнера, а не на других людей. Определенные физические качества или черты характера однажды направили любящего к конкретному, «для него предназначенному», партнеру. И если «поверхностный» человек задерживается на «внешнем слое» партнера и не может постичь глубину личности, то для «глубокого» человека «поверхность» – лишь выражение глубины, а само по себе выражение не сущностно и не может быть определяющим, хотя оно и значимо.

В этом смысле любовь пользуется телесным для пробуждения, но мы сказали также, что она пользуется им и для исполнения. Действительно, любящий и физически зрелый человек обычно стремится также и к физическим отношениям. Но для истинно любящего физическая, половая связь остается лишь выражением духовного отношения (это и есть, по сути, его любовь), и как средство выражения эта связь обретает человеческое достоинство в любви, в осмысляющем ее духовном акте. Поэтому можно утверждать: подобно тому как тело партнера служит выражением его духовной личности, так и половой акт для любящего служит выражением духовной интенции.

Внешний телесный облик человека сравнительно мало значит для возможности быть любимым. Индивидуальные психофизические приметы приобретают эротическое значение лишь для любви: только любовь делает их качествами, «достойными любви», а потому к косметическим ухищрениям следует отнестись сдержанно и критически. Ведь даже то, что мы называем изъянами в красоте, тоже принадлежит к индивидуальным свойствам данного человека. Если внешность вообще как-то действует на любящего, то не сама по себе, а как часть любимого. Например, одна пациентка носилась с идеей улучшить свою недостаточно красивую грудь с помощью операции маммопластики: так она рассчитывала укрепить любовь своего мужа. Она спросила совета у врача, а тот привел разумные возражения: ведь муж по-настоящему ее любит и любит ее тело таким, каково оно есть. Да и вечернее платье действует на мужчину не «само себе», а поскольку он видит его на любимой женщине. Наконец, пациентка спросила мужа, и тот постарался объяснить, что операция лишь повредит его чувствам, ведь тогда «это будет не совсем его жена».

Психологически понятно, почему малопривлекательный внешне человек усиленно старается добыть именно то, что внешне привлекательному дается само собой. Некрасивый человек переоценивает любовную жизнь и тем более переоценивает, чем хуже у него с этим обстоит дело. Но на самом деле любовь отнюдь не единственный и даже не главный шанс наполнить жизнь смыслом. Печальна была бы наша участь, нищей следовало бы назвать нашу жизнь, если бы ее смысл зависел лишь от того, познаем ли мы счастье любви. Жизнь бесконечно богата потенциальными ценностями. Вспомним приоритет творческих ценностей: кто

не нашел любви, очень даже способен придать своей жизни всю полноту смысла. Нужно лишь спросить себя, является ли отсутствие любви «роковым», а не внушением невроза: в последнем случае человек сам отрезает себе путь к любовному счастью. Применительно к ценностям любовного переживания, как и к отказу от творческого воплощения ценностей, применимо то же правило – чтобы отказ был действительно необходим, чтобы капитуляция не происходила преждевременно. Опасность же преждевременной капитуляции весьма высока, поскольку люди часто забывают, как мало значит и в любовной жизни внешняя привлекательность по сравнению с самой личностью. Нам всем известны блистательные и утешительные примеры того, как малопривлекательные внешне и вовсе уродливые люди благодаря своей личности, своему обаянию достигали успеха в любовной жизни. Выше уже рассказана история калеки, который в столь неблагоприятных жизненных обстоятельствах побеждал многих соперников не только духовной, но и эротической притягательностью.

Итак, внешне малопривлекательный человек вовсе не должен считать себя заведомо отверженным. Тем более что такая позиция имеет вредные последствия – обиду и зависть. Невротик, не сумев реализоваться в какой-то ценностной области, выбирает либо путь бегства, превознося эту ценность, либо предпочитает развенчать данную область жизни. Оба пути – пути заблуждения, ведущие к несчастью. Невротическое судорожное стремление «к счастью любви» уже в силу самой невротической судорожности не приводит ни к чему, кроме несчастья. Фиксируясь на слишком высоко ценимой им эротике, человек ломится в те «двери счастья», о которых Кьеркегор уже сказал, что они «отворяются изнутри» и под таким натиском лишь прочнее закрываются. Тот же, кто фиксируется на противоположной, негативной оценке любовной жизни, развенчивая или пытаясь принизить то, что кажется недостижимым, чтобы смягчить и притупить боль, тот также закрывает себе путь к этой форме счастья. Так накопившаяся досада из-за действительно или мнимо вынужденного лишения приводит к такому же результату, что и протест против судьбы: в обоих случаях человек лишает себя реального шанса. И напротив, свободная, без досады и зависти, позиция человека, который искренне сознает это лишение и не педалирует его безнадежность, как раз и высвечивает ценность личности и обеспечивает последний шанс, который выпадает на долю человека, верующего в старинное изречение: *Abstinendo obtinere*[33].

Избыточное внимание к внешности доходит до того, что телесной «красоте» придается в эротике слишком большое значение, а цельный человек как бы обесценивается. Когда о женщине говорят, что она «красива», в этом есть и определенное уничижение, поскольку этот эпитет предполагает, что о других ценностях, особенно о духовных, лучше и не говорить. Подчеркнуто позитивное суждение о наименее важном виде ценностей наталкивает на подозрение, что за ним скрывается подразумеваемое негативное суждение о более «высоких» качествах той же особы. Педалируя эротически-эстетическую ценность, высказывающийся не только снижает ценность того, о ком таким образом отзывается, но и собственную ценность: ведь если я склонен рассуждать исключительно о физической красоте какого-либо человека, это значит не только, что мне нечего сказать о его духовной личности, но что я ею и не интересуюсь, то есть не придаю его духовной сущности никакого значения.

Пределы «обладания»

И в прошлом, и в настоящем всякий флирт, всякая среднестатистическая эротика бессознательно и умышленно упускает из виду духовную личность партнера. Она не видит уникальности и неповторимости другого, потому что сбрасывает ее со счетов. Такая эротика бежит от оков подлинной любви, от чувства истинной привязанности к партнеру, от ответственности,

---

[33] Отрекаясь, получить (*лат.*).

возникающей в такой связи. Она ищет прибежища в коллективном, в «типе», который данный человек предпочитает и более-менее случайным представителем которого становится для него очередной партнер. Выбирается не конкретный человек, а лишь определенный тип. Любовная интенция сосредоточена на типическом, неличностном внешнем облике. Так, из женских типов чаще всего предпочтение оказывают наименее личностному, «неличности», к которой и не может быть личного отношения, с которой не может что-то прочно связывать, женщине, которой можно «обладать», но которую нельзя «любить». Это собственность без собственных свойств, без собственной ценности. Любовь возможна только к личности, к этой «неличности» любовь невозможна. Соответственно, не возникает и речи о верности: «неличность» подразумевает неверность. В такого рода эротических отношениях измена становится не только возможной, но даже необходимой, ибо там, где отсутствует качество любви, недостаток восполняется количеством сексуальных наслаждений: чем меньше человек «осчастливлен», тем сильнее потребность в «удовлетворении».

Флирт – увечная форма любви. Само выражение «овладеть женщиной» указывает на источник такой формы эротики. То, чем человек «овладел», можно и отставить, то, чем «обладает», можно сменить, и женщина, которой «овладели», тоже подлежит замене, вместо нее вполне можно «приобрести» другую. И эта категория «владения» принимается также и женщиной. Эта самая что ни на есть «поверхностная» эротика, затрагивающая лишь «поверхность» партнера, его внешние, физические данные, сужает и для женщины все до понятий «владения». В таких категориях не важно, что представляет собой человек, что он «есть», но лишь обладает ли он, в качестве потенциального эротического партнера, «сексапильностью». А то, чем человек обладает, он властен изменить, и то «внешнее», чем обладает женщина, она также меняет с помощью макияжа. Позиции мужчины и женщины, таким образом, полностью совпадают. Женщина в подобных случаях более всего заботится о том, чтобы скрыть в себе все индивидуальное, не перегружать этим мужчину и стать для него тем, чего он ищет: тем типом женщины, который он предпочитает. В таких случаях женщина изо всех сил хлопочет о своей внешности, она хочет быть «избранной», но чтобы ее избрали не как личность, не как уникального человека, а как представительницу некоей породы, поэтому она выставляет напоказ свое тело, да еще и скрыв все сколько-нибудь «специфическое». Она хочет обезличить себя и представлять тот тип, который нынче в моде и пользуется максимальным спросом на ярмарке эротического тщеславия. Этот тип она постарается воспроизвести с максимальной верностью, изменяя при этом себе самой, своей самости.

Например, она высмотрит себе образец в кино и примется ежеминутно сопоставлять себя с этим типом (либо со своим собственным идеалом, либо с идеалом своего мужчины) и стараться достичь максимального с ним сходства. Она лишается самолюбия, которое побуждает каждого человека верить в свою несравненность. Нет у нее и тщеславного замаха самой создать новый тип женщины, «основать» новую моду. Она не творит тип, но довольствуется ролью его представительницы. Добровольно, охотно она представляет мужчине тот «тип», который он предпочитает. Она не отдает в любви саму себя, не вкладывает свое «Я». На этом окольном пути она все более отдаляется от подлинной, полной любви. Ведь самой женщины тут и нет: когда мужчина устремляется вроде бы к ней, на самом деле его привлекает лишь ее «тип». Следуя желанию мужчины, она с готовностью предоставляет ему то, в чем он нуждается и чем хочет «обладать». И оба остаются пусты. Они не ищут друг друга и не обретают в этих поисках себя, *не находят уникальности и неповторимости, без которых и другой не достоин любви, и собственная жизнь не имеет смысла.* В творческом акте человек выявляет собственную уникальность и неповторимость, но в любви он воспринимает и принимает в себе уникальность и неповторимость партнера. В этой взаимной преданности любви, которая и отдается, и принимается, одновременно обретает значение и собственная личность. Подлинная интенция любви прорывается вплоть до того слоя бытия, на котором каждый индивидуум уже не

представляет какой бы то ни было «тип», но являет лишь свой собственный и единственный в своем роде образец, несравненный, незаменимый, в полном достоинстве своей уникальности. Таково достоинство ангелов, о которых некоторые схоластики пишут, что они не подчинены *principium individuationis*[34] и представляют не какой-либо вид, но каждый вид существует лишь в этом единственном экземпляре.

Поскольку истинная любовь – это устремление одной духовной личности к другой, она и есть единственная гарантия верности. Из природы любви проистекает ее длительность в эмпирическом времени. Но во времени переживания происходит нечто большее: переживание «вечности» любви. Любовь может переживаться лишь *sub specie aeternitatis*[35]. Истинно любящий в миг любви, отдаваясь этому мгновению и предмету своей любви, и представить себе не может, чтобы его чувство могло когда-нибудь измениться. Понять это нетрудно, если вспомнить, что его чувства – не «состояние», но интенция. Чувства любящего устремлены к любимому и к его ценности как в любом духовном акте, например в акте познания или признания, когда постигается какая-то сущность или ценность. Однажды осознав, что дважды два – четыре, я узнаю это навсегда, это знание «пребывает». И если я воистину познаю сущность другого человека, воззрев на него с любовью, то я останусь при этой любви и эта любовь останется при мне. В то мгновение, когда мы переживаем истинную любовь, мы переживаем ее как навеки действительное, как ту истину, которую мы познали, признали «вечной истиной», – так и любовь, пока она длится в эмпирическом времени, неизбежно переживается как «вечная любовь». Конечно, в своих поисках истины человек нередко заблуждается, возможен самообман и в любви. Но субъективная истина не может заранее переживаться как «всего лишь субъективная», как возможная ошибка: лишь задним числом заблуждение будет разоблачено. Человек не может полюбить «на время», он не может умышленно «пожелать», чтобы любовь была ограниченна, чтобы она кончалась во времени. Самое большее – он может полюбить, «рискуя», что объект его любви может со временем оказаться недостойным этой любви и что сама любовь «умрет», когда в глазах любящего померкнет ценность любимого.

Всякое «имущество» можно променять и обменять, но, поскольку подлинная любовная интенция никак не нацелена на то, что «имеет» другой, на то, чтобы как-то этим «овладеть», а нацелена на то, что другой «есть», истинная любовь, и только она, приводит к моногамии. Необходимая предпосылка моногамии – партнер постигается в его незаменимой уникальности и невосполнимой неповторимости, в своей духовной сущности и ценности, по ту сторону всех телесных и душевных свойств, ибо, что касается этих свойств, для всякого человека найдется замена, «двойник» с такими же свойствами.

И из этого тоже очевидно, что простая влюбленность, как более-менее преходящее «состояние чувств», должна быть скорее противопоказанием для заключения брака. Этим я не хочу сказать, что подлинная любовь уже безусловное показание для брака, ведь брак – нечто большее, чем устройство частной жизни. Это целый комплекс, признаваемое государством или освящаемое церковью явление общественной жизни, то есть здесь присутствует и социальный уровень, социальные требования, которые также необходимо соблюдать. А еще есть биологические факторы и другие обстоятельства, которые в каждом конкретном случае делают брак желательным или нежелательным. Ведь существуют даже евгенические противопоказания: любовь как таковая может нисколько на них не оглядываться, но порой брак возможен лишь в том случае, если партнеры оба согласны на духовную общность и не стремятся к биологической стороне брака, подразумевающей рождение потомства. С другой стороны, если соображения, чуждые сфере истинной любви, становятся основным мотивом для брака, то этот брак следует отнести к категории той эротики, где, как мы говорили, господствует «обла-

[34] Принцип индивидуализации (*лат.*).

[35] С точки зрения вечности (*лат.*).

дание». В особенности там, где главной причиной брака становятся экономические причины, на первый план выходит материализм, желание «обладать». Социальная сторона брака в таком случае рассматривается изолированно, сводится лишь к экономике, даже к финансам.

Подлинная любовь как таковая составляет определяющий фактор моногамного брака. В таких отношениях появляется также элемент эксклюзивности (Освальд Шварц). Любовь – это внутренняя привязанность к одному человеку, моногамный брак – еще и социальные узы. Быть верным – значит сохранять эти узы и ни в малости их не нарушать. Но при такой прочности брака человеку следует заключать «правильный» союз и не только связывать себя этими узами, но и понимать, с кем он себя связывает. То есть важна способность выбирать конкретного партнера. К эротической зрелости, то есть внутренней готовности вступить в моногамный брак, добавляется двойное условие: человек должен быть готов к (эксклюзивному) выбору партнера и способен (определенно) хранить ему верность. Поскольку юность – это пора подготовки к любовной жизни, в том числе и в эротическом плане, молодому человеку следует искать себе «правильного» партнера, найти его и к тому времени «научиться» быть верным. Это двойное требование – не парадокс, ибо, с одной стороны, молодой человек должен пройти какую-то эротическую «практику», чтобы развить в себе способность к выбору и решению, а с другой стороны, он должен воспитывать в себе способность быть верным, отбрасывая всяческие стимулы и соблазны, держаться одного человека и взращивать отношения с ним. Случается, что молодой человек не знает, следует ли ему отказаться от нынешних отношений, чтобы, пережив как можно больше разных отношений, научиться в конце концов выбирать то, что единственно ему нужно, или же лучше как можно дольше длить нынешние отношения, учась соблюдать верность. На практике молодым людям, оказавшимся перед такой дилеммой, рекомендуется при сомнении формулировать тот же вопрос в негативной форме: пусть человек спросит себя, не потому ли он спешит «выскочить» из ценных для него отношений, что боится оказаться связанным и бежит от ответственности, и не потому ли цепляется за разваливающиеся отношения, что боится пару недель или месяц провести в одиночестве. Если таким образом перепроверить свои субъективные мотивы, нетрудно будет принять объективное решение.

Ценность и наслаждение

Шелер определяет любовь как духовное устремление к наиболее высокой ценности любимого, как духовный акт, в котором постигается эта высочайшая из возможных ценностей (он именует ее «спасением» человека). Шпрангер говорит о любви примерно то же самое: она распознает потенциальные ценности любимого. Достоевский выражает эту мысль иначе: любить человека – значит видеть его таким, каким его замыслил Бог.

Любовь открывает нам ценностный образ человека, то есть совершает метафизический акт, ведь ценностный образ, открывающийся нам в духовном акте любви, по сути своей – «образ» чего-то незримого, нереального, нереализованного. В духовном акте любви мы постигаем в человеке не только то, что он «есть», как уникальная и неповторимая личность, его *haecceitas* («этость»), пользуясь схоластическим термином, но также и то, чем он может быть в своей уникальности и неповторимости и чем он сможет стать – его «энтелехию». Припомним парадоксальное определение человека как возможности – возможности осуществлять ценности, возможности реализовать самого себя. То, что видит любовь, – это не более и не менее как «возможность» человека. Заметим в скобках, что также и любая психотерапия, если она воодушевляется *Eros paidagogos*[36] (Принцхорн), стремится рассмотреть пациента в его уникальных возможностях и предвосхитить его ценностные возможности. Для метафизической загадки духовного акта, именуемого любовью, характерно также, что в нем из сущностного

[36] Педагогический эрос (*др.-гр.*) – стремление раскрыть потенциал возлюбленного, как это происходит в сократических диалогах.

образа любимого может быть «считан» его ценностный образ. Ведь потенциальные ценностные возможности нельзя вычислить на основании существующей действительности: вычисляемы только действительные факты, возможности же ускользают от расчета. Мы говорили, что человек начинает быть человеком лишь в тот момент, когда он уже не вычисляется из данной ему действительности и естественных ограничений, но сам представляет данную ему возможность. Привычное утверждение, будто непредсказуем человек, которым владеют инстинкты, с такой точки зрения явно неверно. Скорее верно обратное: как раз по инстинктам человека и можно вычислить! И «разумный человек», эта жесткая конструкция «рассудочного существа», именуемая человеком, и психологический тип «рассчитывающего» человека, каждый поступок которого вычисляется, – да, такие «люди» могут быть предсказуемы, но «собственно» человек по природе своей невычислим, поскольку экзистенция не сводится к фактам и не выводится из них.

Созерцание ценностей всегда обогащает. Это внутреннее обогащение становится отчасти смыслом жизни, как мы уже поняли при обсуждении ценностей переживания. Итак, любовь в любом случае обогащает любящего. Не бывает «несчастной любви», это выражение внутренне противоречиво, ведь либо я подлинно люблю и тем самым обогащаюсь независимо от того, осчастливлен ли я взаимностью, или же это не настоящая любовь. Если чувство направлено не на личность другого человека, а мимо нее, на какие-то его физические свойства или на черты характера, которыми он «обладает», то, конечно, я могу быть несчастен, но только в этом случае я – не истинно любящий. И в самом деле: влюбленность слепа, но подлинная любовь зряча. Она раскрывает нам духовную личность эротического партнера в ее сущности, а также и в ее потенциальных ценностях. Любовь учит нас воспринимать другого как мир в себе и тем самым расширять собственный мир. Она обогащает нас и делает счастливыми, но и возлюбленного подталкивает вперед, к тем потенциальным ценностям, которые раскрываются и предугадываются только в любви. Любовь помогает любимому реализовать то, что любящий видит в нем заранее. Ведь он постарается быть достойным любящего и его любви, все более уподобляясь тому образу, который видится любящему, и тем самым будет приближаться к тому человеку, «каким Бог его задумал и пожелал». Хотя даже «несчастная», то есть без взаимности, любовь уже обогащает человека и делает счастливым, любовь «счастливая», то есть взаимная, – творческая сила. Во взаимной любви, где оба стараются стать достойными друг друга, каждый – таким, каким видит его другой, складывается диалектический процесс, в котором любящие, реализуя свои возможности, повышают планки друг для друга.

Удовлетворение полового инстинкта сулит удовольствие, эротика влюбленности – радость, любовь приносит счастье. От одного уровня к другому усиливается интенция. Удовольствие – лишь состояние чувств, но радость уже интенциональна, она к чему-то направлена. Направление же счастья совершенно определено – к собственной полноте. Таким образом, счастье оказывается «свершением» (Beatitudo ipse virtus[37], как рассуждал Спиноза).

Счастье не только интенционально, но и «продуктивно». Только этим можно объяснить, каким образом человек «реализует себя» в счастье – как и в случае страдания, «смысл» его для человека – возможность реализовать себя в нем. И в страдании мы увидели определенное «свершение». Итак, мы можем противопоставить интенциональные чувства и «продуктивные» аффекты с одной стороны «непродуктивным» состояниям эмоций – с другой. Например, горе, об интенциональном смысле и творческом свершении которого мы уже говорили, противостоит непродуктивной досаде из-за потери, которая сводится к реактивному состоянию чувств. Сам язык тонко отличает «праведный» гнев как интенциональное чувство от «слепой» ярости как состояния.

---

[37] Добродетель – сама по себе блаженство (*лат.*).

Хотя с точки зрения логики «несчастная любовь» является противоречием, с психологической точки зрения это – форма жалости к себе. Страдалец придает слишком большое значение «окраске» переживания – приятной или неприятной, переоценивает важность «симптомов» удовольствия или неудовольствия для содержания опыта. Но как раз в эротике гедонистический подход ничем не оправдан. С «актерами» жизни происходит то же самое, что со зрителями в театре: трагедия оставляет более глубокое впечатление, чем забава. И даже «несчастливые» переживания любовной жизни не только обогащают нас, но и способствуют росту: мы становимся глубже, мы достигаем зрелости. Внутреннее обогащение, которое человек обретает в любви, конечно, не избавлено от внутренних напряжений. Этих напряжений боится и от них бежит взрослый невротик. Но то, что для невротика – патология, у молодого человека – более-менее физиология. В обоих случаях переживание «несчастной любви» остается лишь средством для определенной цели: уберечь обжегшегося от огня эроса. После первого неблагополучного опыта эти люди пытаются защититься от дальнейших неприятных ощущений. Итак, «несчастная любовь» может быть не только выражением жалости к себе, но и средством упиться страданиями. Чуть ли не мазохистски мысли «несчастного влюбленного» сосредотачиваются на его несчастье. Он баррикадируется за своим первым (или последним) неудачным опытом, чтобы никогда более не обжечь и пальчика. Он ищет в тяготах прошлого прибежища от возможности стать счастливым в будущем. Он бросает поиски и не стремится «найти любовь». Он не открывается богатству возможностей любовной жизни, а надевает шоры. Ригидное созерцание печального опыта избавляет его от возможности и необходимости видеть жизнь. Уверенность он предпочел готовности. Он не избавляется от несчастливого переживания, чтобы не пробовать во второй раз. Нужно вернуть этого человека в состояние готовности и открытости всей полноте будущих возможностей. Конечно, теоретически вероятно, что в жизни среднестатистического человека на девять так называемых несчастливых любовей придется лишь одна счастливая, ну так и нужно ее дождаться, а не бежать – парадокс! – от счастья в несчастье. Психотерапия так называемой «несчастной любви» как раз и должна вскрыть эту склонность к бегству и показать человеку, что не только жизнь в целом, но и любовная жизнь имеет свою задачу. А доброжелательные советы в духе «есть и другие матери, у которых тоже красивые дочери», бессильны: там, где человек наконец сосредоточил свои чувства на одной дочери одной матери и начинается влюбленность, а то и любовь.

Даже счастливая, то есть взаимная, любовь не вполне избавлена от «несчастий», если счастье любви возмущается муками ревности. В ревности проявляется тот эротический материализм, о котором была речь выше, ведь в основе ее – понимание предмета любви как материального предмета. Ревнивец обходится с человеком, которого вроде бы любит, как со своей собственностью: он низводит его до собственности. Он хочет обладать им «только для себя» и тем подтверждает, что его отношение подпадает под категорию «обладания». В подлинной же любви для ревности места не остается, ведь она принципиально не имеет никаких оснований, поскольку истинная любовь означает, что любимый воспринимается в своей уникальности и неповторимости, то есть его никто не может заменить. Соперничество, которого так боятся ревнивцы, подразумевает возможность сравнения, конкуренции также и за любовь. Но в истинной любви сравнение и соперничество невозможны, поскольку любимый уникален, несравним и, таким образом, вне конкуренции.

Известен и другой вид ревности, направленной на прошлое партнера, на его «бывших». Страдающие такого рода ревностью хотели бы оказаться «первыми». Скромнее другой тип, который довольствуется тем, чтобы остаться «последним», хотя в определенном смысле не так уж он и скромен, скорее – притязателен, ведь такому человеку важен не приоритет по отношению к предшественникам или возможным последователям, но превосходство над ними. И все эти люди оставляют без внимания самое основное: несравнимость каждого человека. Кто сравнивает себя с другим, тот несправедлив либо по отношению к этому другому, либо по отно-

шению к себе. Это верно не только в любви. Ведь у каждого – особые исходные предпосылки, у кого-то начало жизни было тяжелым, нелегкая была судьба, и тогда его личные достижения *ceteris paribus* следует ценить выше. Но ведь ситуацию и судьбу невозможно оценить во всех подробностях, а потому для сопоставления достижений не хватает и оснований, и масштаба.

И нужно также заметить, что ревность и с тактической точки зрения опасна. Ревнивец взращивает как раз то, чего боится, – лишение любви. Если доверие опирается на внутреннюю силу и созидает еще большую силу, то и сомнение возникает из представления о самом себе как неудачнике и приводит к еще большим неудачам. Ведь ревнивец не уверен, сможет ли он «удержать» партнера, и в самом деле рискует его потерять именно потому, что толкает человека, в чьей верности он усомнился, к измене, буквально гонит его в чужие объятия, и таким образом то, что ему представлялось, становится правдой. Верность – определенная задача любви, но это задача любящего, а не требование, предъявляемое партнеру. Требование же к партнеру когда-нибудь наткнется на противодействие, на вызов. Партнер окажется в «позиции протеста» и в итоге раньше или позже в самом деле может изменить. Вера в другого, как и в себя самого, придает уверенности, так что в конечном счете эта вера чаще всего оказывается оправданной. И наоборот, недоверие лишает уверенности, так что и недоверие в конечном счете «сбывается». Это общее положение применимо и к доверию к партнеру, а в партнере этому доверию соответствует честность. И как в вере есть своя диалектика (то, во что мы верим, становится правдой), так и в честности содержится парадокс: человек может солгать, говоря правду, и наоборот, в его лжи может скрываться правда – она может даже «оправдать» ложь. Пример, известный каждому врачу: когда мы меряем пациенту давление, обнаруживаем, что оно слегка повышено, и, следуя желанию больного, честно сообщаем ему результат. Эта правда его пугает, и давление стремительно повышается, то есть названные нами цифры тут же оказываются «неправдой», и наоборот: если мы утаим правду и назовем пациенту более низкие цифры, он успокоится и давление снизится, так что эта видимая ложь (и даже необходимая ложь) в итоге оправдается.

Последствия измены также многообразны, и среди различных «позиций» в связи с происшедшим нарушением верности есть и шанс реализовать «ценностную позицию». Одни люди преодолевают это несчастье, расставаясь с партнером, другие не отказываются от партнера, но прощают его и примиряются с ним, а третьи пытаются вновь покорить его и вернуть его любовь.

Эротический материализм не только партнера превращает в собственность, но и саму эротику в товар. Это ясно доказывает сам факт проституции. Как психологическая проблема проституция связана не столько со склонностью проституток, сколько со склонностями их «клиентов». Психология самих проституток достаточно понятна, поскольку она подпадает под категорию психопатических (более или менее) типов личности. И социологический анализ отдельных случаев тоже нам мало что даст, поскольку здесь опять-таки верно то, о чем мы говорили выше в другой связи: экономическая нужда сама по себе никого не принуждает к тому или иному поведению, то есть и нормальную женщину не приведет к проституции. Напротив, поразительно, как часто женщины даже в величайшей нужде противостоят искушению поправить свои дела проституцией. Такой выход из экономической нужды им просто не приходит в голову, и такая «ограниченность» столь же естественна, как для типических проституток – их выбор пути.

Что же касается клиента, он ищет в проститутке ту безличную, необязательную форму «любовной жизни», которая как раз и соответствует понятию «товара», «вещи». С точки зрения гигиены души проституция по меньшей мере столь же опасна, как и с точки зрения физической гигиены, но профилактика душевных рисков едва ли возможна. Главная опасность заключается в том, что молодой человек привыкает как раз к такой форме сексуальности, от которой

разумная сексуальная педагогика пытается новые поколения отучить: он воспринимает секс как средство для определенной цели – для получения удовольствия.

Опасность того выхода (скорее, отклонения), который предлагает нам проституция, – низведения сексуальности до простого удовлетворения инстинкта, партнера – до объекта полового влечения, и только – наиболее явно обнаруживается тогда, когда тем самым перекрывается путь к подлинной любовной жизни, которая видит в сексуальности лишь свое выражение, а не высшую цель. Если молодой человек фиксируется на сексуальном удовлетворении как главной цели, которую он достигает с помощью проституток, от этого может в будущем пострадать вся его супружеская жизнь. Ведь и тогда, когда он полюбит по-настоящему, он все же не сможет вернуться – или, точнее, продвинуться – и вновь обрести нормальное отношение к сексу. Для любящего половой акт – телесное выражение душевно-духовной связи, но для такого мужчины секс из средства выражения успел превратиться в самоцель, и возникает нездоровое расщепление между «типом мадонны» и «типом шлюхи», хорошо знакомое психотерапевтам.

Также у женщин возможны типичные ситуации, препятствующие нормальной подготовке к любви, которая являет в половом акте свое выражение, а не цель. И эти травмы психотерапия с большим трудом потом залечивает. Например, в случае, если девушка поначалу чувствовала «платоническую» привязанность к другу, а от половой связи отказывалась, потому что еще не испытала действие этого инстинкта, но партнер настаивал и в какой-то момент уязвил девушку замечанием: «Да ты, наверное, фригидна». Девушка ужасается: а вдруг ее поклонник прав и она «вовсе не женщина» – и решается отдаться ему, чтобы и ему и себе доказать, как он заблуждается. Результат такого эксперимента – естественно, полная неспособность получить наслаждение, поскольку желание даже не зародилось, тем более не выросло и не было пробуждено, а девица, не дожидаясь естественного и спонтанного желания, поспешила вступить в половую связь, чтобы насильственно доказать себе и другому свою женскую природу, да еще и с затаенным страхом оказаться и вправду фригидной. Даже усиленное наблюдение за собой[70], которое в подобной ситуации неизбежно, препятствует естественному действию инстинкта. При таких обстоятельствах не приходится удивляться тому, что девушка, с тревогой наблюдая сама за собой, никак не может предаться чувству и насладиться им. Вполне вероятные последствия первого разочарования для любовной и брачной жизни – психогенная фригидность по типу тревожного ожидания.

Сексуально-невротические нарушения

«Механизм» так называемого тревожного ожидания знаком психотерапевтам во всех деталях. Достаточно уже наблюдения за актом, который в нормальных случаях регулируется автоматически и происходит независимо от сознания: наблюдение становится неодолимой помехой. Заика начинает следить за речью, а не за тем, что хочет сказать, обращает внимание не на «что», а на «как» и сковывает самого себя, как если бы тыкал пальцем в двигатель, вместо того чтобы предоставить ему работать. Зачастую достаточно всего лишь «переключить» заику на мысли вслух, убедить его, чтобы он предоставил рту действовать самостоятельно и не следил за процессом: если это удается, то основная работа психотерапевта выполнена. Аналогично действуют психотерапевты и в случаях расстройства сна. Когда человек пытается «настроить» себя на сон, когда он судорожно его добивается, усиливается внутреннее напряжение и заснуть невозможно. Страх бессонницы, тревожное ожидание как раз и мешают заснуть, а усиливающая в результате бессонница в свою очередь подтверждает и усиливает страхи, и так складывается *circulus vitiosus*[38].

---

[38] Порочный круг (*лат.*).

То же самое относится и к сексуальной неуверенности. Самонаблюдение обостряется, и тревожное ожидание неудачи само по себе способно помешать половому акту. Сексуальный невротик нацелен не на партнера (как любящий), а на половой акт как таковой, и половой акт не удается, не может удаться, потому что происходит не «просто так», не как нечто само собой разумеющееся, но как «акт воли». В таких случаях основная задача психотерапии – разорвать порочный круг тревожного ожидания, устранив из акта «интенцию». Это возможно, если пациент согласится, что он никоим образом не «принужден» к совершению полового акта, а для этого опять-таки нужно устранить все то, что для пациента представляет «принуждение к сексуальности». Такое принуждение может исходить от партнерши («темпераментной», сексуально требовательной), или от собственного «Я» (от «программы» непременно сегодня совершить половой акт), или, наконец, давление может оказывать ситуация (номер, снятый на час, и т. д.). Помимо устранения всех этих форм давления, которые могут воздействовать на сексуального невротика, нужно еще и научить его импровизировать, а также понадобится тактичное руководство, чтобы возвратить спонтанность и естественность полового акта. Но еще до собственно психотерапевтического лечения нужно попытаться объяснить пациенту, что его «нездоровое» поведение по-человечески вполне понятно, и избавить его от мысли, будто он страдает от некоего патологического и неисцелимого расстройства. Иными словами, нужно представить неблагоприятное влияние тревожного ожидания и действие того порочного круга, в который пациент в итоге попал, как нечто вполне обычное.

Молодой человек обратился к врачу в связи с нарушением потенции. Выяснилось, что после затяжной борьбы ему удалось наконец уговорить девушку «отдаться». Она обещала ему, что это произойдет на Троицу (а пообещала за две недели до праздника). Эти две недели юноша провел в напряженном ожидании, почти не спал. На Троицу оба уехали на два дня из города и остановились в загородном домике. Вечером молодой человек с трудом поднялся по ступенькам этого жилища – от волнения, а точнее, от тревожного ожидания, а вовсе не от сексуального возбуждения: его била дрожь, сердце отчаянно колотилось. Какая уж тут потенция? Врач должен был объяснить этому пациенту, насколько сложной была внутренняя и внешняя ситуация и насколько естественным было его поведение – по-человечески естественным, а не для больного! И тогда пациент наконец понял, что в его случае и речи нет об импотенции, которой он так опасался (и которая и стала содержанием его тревожного страха и результатом возникшего в итоге порочного круга). Одно это понимание уже возвращает утратившему уверенность человеку сознание своей сексуальной полноценности. Ему стало ясно, что нет причин считать человека больным только оттого, что тот не сумел разом, любя, отдать себя партнеру (а это непременная предпосылка сексуального наслаждения и способности к соответствующим свершениям), при этом со страхом наблюдая собственные ожидания.

Вновь также и здесь, в сфере сексуальной жизни, в ее психологии и патологии, обнаруживается ошибочность любого стремления к счастью: именно эта судорожная погоня за счастьем, за наслаждением ради наслаждения обречена на провал. Мы уже говорили в другой связи, что человек на самом деле не стремится к счастью и, как правило, не ищет удовольствий. Человеку нужно не удовольствие ради удовольствия, а *причина удовольствия. В той мере, в какой удовольствие оказывается содержанием намерения или объектом рефлексии, человек упускает из виду причину своего удовольствия и пропадает само удовольствие.* И если Кант говорил, что человек хочет быть счастливым, а надо бы стремиться к тому, чтобы быть «достойным счастья», то мы возразим: изначально человек и не хочет быть счастливым, а хочет иметь причину для счастья. Это означает, что любое отклонение желания от объекта на само желание, от цели устремления («источника» счастья) к удовольствию (последствию достижения цели) представляет собой искаженный режим, в котором теряется непосредственность.

Недостатком же непосредственности объясняется любой невротический опыт. Мы уже видели, как недостаток непосредственности сам по себе может привести к невротическим

расстройствам, особенно сексуальной сферы. Непосредственность и подлинность сексуальной интенции – непременное условие для сохранения мужской потенции. Освальд Шварц даже ввел в сексуальную патологию понятие «образцовости» как раз в связи с интенцией и ее направленностью: это сочетание подлинности и упорства, подлинность – это образцовость в поперечном сечении, а упорство и последовательность – то же качество, так сказать, в продольном сечении. Для «образцового» человека характерно крайне редко попадать в «затруднительное положение»: с присущим ему уверенным инстинктом он избегает ситуаций, к которым не готов, и не вращается в среде, которая ему чем-либо не подходит. Типично «необразцовым» было бы поведение человека с тонкими чувствами, который отправился к проститутке и тут его настигла бы импотенция. Само по себе это поведение не патологично, и его даже не стоит называть невротическим. Расстройство потенции в подобной ситуации у культурного мужчины вполне ожидаемо, его можно было бы даже пожелать. Но сам факт, что этот человек вообще очутился в подобной ситуации, что он вошел в ситуацию, где физиологический отказ стал единственным способом как-то выпутаться из этой аферы, – это уже делает рассматриваемый персонаж «не образцовым». Словом, содержание этого понятия мы можем сформулировать так: образцовым считается поведение, в котором духовное согласуется с психологическим и биологическим. Мы видим, что на экзистенциальном уровне «образцовый» обозначает то же самое, что на психологическом – «не невротический».

Психосексуальные расстройства нельзя объяснить, если не исходить из основы человеческого бытия, из того факта, что сексуальность *человека* всегда представляет собой нечто большее, чем *только* сексуальность, потому что она есть выражение любви.

Но все же утверждение, что человеческая сексуальность больше, чем только сексуальность, не вполне верно, поскольку и у животных сексуальность может выходить за пределы чисто сексуального. Так, Иренеус Эйбл-Эйбесфельдт в книге «Любовь и ненависть» (Liebe und Ha) указывает, что «у позвоночных сексуальное поведение различными способами поставлено на службу укрепления их группы» и это отмечается «в особенности у приматов»: например, «гамадрилы совершают половой акт исключительно из таких социальных потребностей». Таким образом, «половое совокупление у человека выполняет помимо задачи продолжения рода также задачу привязать к себе партнера». «Поскольку сексуальность все же служит укреплению связи между партнерами, любовь, то есть индивидуальная привязанность, становится предпосылкой партнерских отношений». «Любовь – индивидуальное партнерство, а постоянная смена партнеров вступает с этой идеей в противоречие». И Эйбл-Эйбесфельдт не побоялся откровенно заявить, что *человек* «в этом смысле *от природы предрасположен к длительному партнерству по типу брака*». В заключение он предостерегает от «опасности деперсонализации сексуальных отношений», ибо это «означало бы смерть любви».

Более того: по нашему убеждению, «смерть любви» привела бы и к снижению удовольствия. Мы, психиатры, постоянно наблюдаем, как в случаях, когда сексуальность разлучается с любовью, становится средством для достижения цели, для удовольствия как такового, удовольствие как раз получить и не удается, потому что – подчеркиваю – чем более рьяно человек стремится к удовольствию, тем скорее проскочит мимо. Кто *пустился* за удовольствием, тот его *упустит*. Импотенция и фригидность, согласно моему опыту, чаще всего связаны именно с таким заблуждением. И наоборот: американская газета *Psychology Today* провела как-то опрос, и из 20 000 полученных ответов выяснилось, что на первом месте среди факторов, способствующих потенции и оргазму, называют именно любовь. То есть *как раз для повышения сексуального наслаждения* требуется не изолировать и не дезинтегрировать сексуальность, не обесчеловечивать ее, отделяя от любви.

Психосексуальная зрелость

Не следует, однако, забывать, что сексуальность, которая в такой форме дегуманизируется, не является сама по себе «очеловеченной», но ее требуется сначала очеловечить. Для пояснения прибегнем к паре терминов, которой мы обязаны Зигмунду Фрейду, различавшему «цель влечения» и «объект влечения». В период пубертата происходит развитие и созревание сексуальности в узком смысле слова, и «цель влечения» заключается в разрядке сексуального напряжения, причем разрядка никоим образом не может осуществиться в форме полового акта, но чаще всего происходит в форме мастурбации. Лишь на следующей стадии полового развития и созревания появляется «объект влечения», возникает партнер, который сгодится для полового акта, любой партнер – вполне сойдет и проститутка.

Ясно, таким образом, что и эта ступень полового созревания еще не поднимается до собственно человеческого уровня, еще не вполне очеловечена, потому что на человеческом уровне партнер не становится объектом, а всегда остается субъектом и не может быть использован как средство для достижения цели: немыслимо злоупотребление им как ради удовлетворения инстинкта, так и для получения удовольствия[71]. И разумеется, удовольствия будет тем больше, чем *меньше* человек о нем заботится.

Что же происходит, когда человек в сексуальном развитии останавливается на первой или на второй ступени или же возвращается к ним в результате «регрессии»? Пока он находится на первой ступени, то есть целью влечения не является «половой акт», такой человек прибегает к онанизму[72] и ему требуется порнография. Если же он не сумел подняться выше второй ступени, тогда проявляется «фиксация» на половой распущенности и он удовлетворяется проституцией.

Таким образом, ясно, что и потребность в *порнографии,* и потребность в *проституции,* как и вообще желание *менять половых партнеров, – симптомы задержки психосексуального развития.* Индустрия удовлетворения половых желаний заботится о своем реноме и подает себя как нечто «прогрессивное». Индустрия просвещения способствует ей в этом, выступая против лицемерия и сама не менее лицемерно провозглашает «свободу от цензуры», подразумевая свободу торговли и прибыли. К сожалению, в итоге возникает сексуально-потребительское принуждение и расстройства потенции учащаются, причем пациент, как правило, воспринимает сексуальный акт как некое свершение, которого от него ждут и даже требуют: особенно часты расстройства, когда такое требование исходит от партнерши. Подобное также наблюдается не только у людей, но и у животных. Конрад Лоренц сумел добиться, чтобы самка бойцовой рыбки не кокетливо уплывала от самца во время спаривания, а энергично двинулась ему навстречу, – и у самца рефлекторно захлопывался половой аппарат.

Джордж Гинсберг, Уильям Фрош и Теодор Шапиро из Нью-Йоркского университета сообщают в *Archives of General Psychiatry*, что у молодых людей все чаще проявляется импотенция, и эти три психиатра связывают проблему с тем, что женщины благодаря своей новообретенной свободе секса теперь уже *требуют* от мужчин половых свершений. Это выяснилось при опросе пациентов: «These newly freed women *demanded* sexual performance»[39].

Мы уже сказали, что человеческая сексуальность обесчеловечивается, если она используется ради удовольствия, но в не меньшей степени опасное злоупотребление – использовать ее только ради продолжения рода, а не предоставить ей быть тем, что она есть, – выражением любви. И та самая религия, которая провозгласила, что Бог есть Любовь, должна бы остеречься и не провозглашать *ex cathedra*[40], будто супружеская любовь и общение имеют смысл

---

[39] «Эти недавно освобожденные женщины требовали сексуальных действий» (*англ.*).

[40] Буквально «с кафедры» (*лат.*): произнесенное ex cathedra суждение римского папы признается обязательным.

лишь как способ продолжения рода. Это еще можно было бы понять во времена, когда брак по любви был редкостью[73] и множество детей умирало в младенчестве. А нынче мы располагаем «таблеткой», и она может также способствовать очеловечиванию сексуальности, если продолжится эмансипация: если сексуальность будет служить продолжению рода лишь в ограниченное время, а принудительная обязанность размножения с нее будет снята, она станет свободным венцом любви.

Но что такое сама любовь? В самом ли деле любовь – «отклонившаяся от цели» сексуальность, как полагал Зигмунд Фрейд, и ее можно свести к сублимации половой энергии? Такова концепция редукционизма, который всячески старается превращать феномены в эпифеномены, выводя одно явление из другого. Но редукционизм проделывает это не на основании эмпирических данных, а исходя из своих представлений о человеке – не сформулированных, но подразумеваемых, то есть концепция контрабандой проникает в научное объяснение.

Но если мы не будем растягивать такие феномены, как любовь, на прокрустовом ложе всяческих истолкований и предубеждений, а разберем их в нередуцированном виде, тогда психоаналитическое понимание не покажется достаточным, а понадобится феноменологический анализ. В рамках такого анализа любовь определяется как первостепенное антропологическое явление. Становится очевидно, что любовь – один из двух аспектов того, что я назвал самотрансцендентностью человеческого существования.

Самотрансцендентность человеческого существования

Под этим термином я подразумеваю основополагающий антропологический факт: человек всегда стремится за пределы себя, к тому, что не есть он, – к чему-то или к кому-то, к смыслу, который человек должен осуществить, или к совместному бытию с человеком, к которому он обращен. И лишь в той мере, в какой человек выходит таким образом за пределы самого себя, он себя реализует – в служении делу или в любви к другому человеку! Иными словами: *полноценный человек* – лишь там, где он весь уходит в дело, весь предан другому человеку. И он *полностью становится собой* там, где он самого себя забывает. Как глубоко простирается самотрансцендентность человеческого бытия в его биологические основы, демонстрирует парадокс: даже человеческие глаза самотрансцендентны. Глаз обладает способностью воспринимать окружающий мир, но лишь с тем условием, что он не может видеть сам себя. Случается ли глазу видеть себя или какую-то свою часть? Разве что в зеркале. При катаракте глаз видит облако, то есть повреждение своего хрусталика; при глаукоме видит вокруг источника света все цвета радуги. Так и человек осуществляет себя, когда смотрит за пределы себя – отдает себя партнеру или растворяется в своем деле.

Только что мы сказали, что любящий «обращен» к любимому. Можно ли так определять любовь? «Обращенность» – такое отношение, в котором партнер воспринимается как личность. Отсюда заведомо вытекает, что он не может использоваться как средство для достижения цели: второй вариант категорического императива Канта предусматривает, что человек человека ни при каких обстоятельствах не может низводить до средства для достижения цели.

Но любовь, по моему мнению, есть нечто большее, чем «обращенность», а именно: она воспринимает партнера не только в его безусловной *принадлежности к человечеству,* но и сверх того – в его *уникальности и неповторимости,* а это значит – как личность. Ведь человек понимается как личность не только потому, что он *один из множества людей,* но и потому, что он *отличается от всех остальных,* что он в своем инобытии представляет собой нечто уникальное и неповторимое. И лишь когда любящий воспринимает любимого в его уникальности и неповторимости, любимый превращается для него в «Ты».

Один аспект самотрансцендентности – стремление и порыв за пределы себя к смыслу – отмечается также и мотивационной концепцией «воли к смыслу», как я это предпочитаю

называть. Эта концепция успела получить и эмпирическое подтверждение (Элизабет Лукас, Джеймс Крамбо и др.). Кратохвил и Планова полагают, что воля к смыслу – это мотив *sui generis*[41] и как таковой он не может быть сведен к другим мотивам (что пытается осуществить редукционизм) и не может быть из них выведен. Абрахам Маслоу заходит еще дальше и называет волю к смыслу «первичным» мотивом, лежащим в основе человеческого поведения.

Но ныне мы видим, как воля к смыслу зачастую оказывается фрустрированной: все чаще мы, психиатры (также и в коммунистических, и в развивающихся странах), сталкиваемся с чувством утраты смысла, и оно уже конкурирует с описанным Альфредом Адлером чувством неполноценности за первое место в списке источников неврозов. Чувство утраты смысла сопровождается пустотой, которую я назвал «экзистенциальным вакуумом». *В этом экзистенциальном вакууме буйно разрастается сексуальное либидо.* Так (в конечном счете – только так) можно объяснить сексуальную инфляцию, столь распространенную сегодня. Любая инфляция, как на финансовом рынке, так и в других областях, приводит к обесцениванию. И действительно, в результате сексуальной инфляции сексуальность обесценивается, поскольку она обесчеловечивается. Человеческая сексуальность ведь представляет собой нечто большее, чем просто сексуальность, и как раз в той мере, в какой она становится носителем надсексуального личного отношения.

И «персонификация» сексуальности желательна (с точки зрения профилактики сексуальных неврозов) не только в отношении личности партнера, но и в отношении собственной личности. Нормальное сексуальное развитие и созревание человека происходит благодаря усиливающейся *интеграции* сексуальности в общую структуру человека. Отсюда следует, что, напротив, всякая *изоляция* сексуальности, отделение ее от личных и межличностных надсексуальных связей мешает интеграционным тенденциям и тем самым открывает путь невротизирующим тенденциям.

---

[41] Единственный в своем роде (*лат.*), уникальный источник права.

B. Специальный экзистенциальный анализ

В предыдущих главах мы уже не раз имели возможность привлечь понятия и методы экзистенциального анализа для разбора случаев невроза. Не вдаваясь в систематический разбор учения о неврозах, мы, например, показали, как логотерапия и экзистенциальный анализ работают с так называемым воскресным неврозом или с некоторыми формами сексуальных неврозов. Мы не собирались и не собираемся впредь давать систематическое изложение, однако желательно полнее рассмотреть специальный экзистенциальный анализ неврозов и психозов, преимущественно с опорой на эмпирический материал. Мы проверим, в какой мере к изучению и лечению неврозов применима логотерапия, как мы ее описали изначально и затем изложили в форме экзистенциального анализа. Но сперва нужно представить некоторые рассуждения из области общей психологии и патогенетики.

Мы уже не раз указывали выше, что у любого невротического симптома корни многообразны, поскольку они прорастают из четырех четко различающихся измерений человеческого бытия. То есть невроз представляет собой одновременно последствия каких-то физических причин, выражение чего-то на психическом уровне, средство в социальном силовом поле и, наконец, модус экзистенции. Последний момент и служит исходным пунктом экзистенциального анализа.

Физиологические основы невроза также многообразны, и в конкретных случаях на первый план выступают то одни, то другие. Следует рассмотреть конституциональные источники (наследственную предрасположенность) и текущее состояние. К конституциональным причинам относится вегетативная лабильность и эндокринные проблемы, а к текущим состояниям, например, выздоровление после тяжелого физического заболевания или затяжная аффективная реакция организма на сильный испуг. Состояния гораздо реже выступают в качестве самостоятельного фактора и обычно лишь служат спусковым механизмом, так что вполне вероятно, что настоящих неврозов в клиническом смысле слова без конституциональных, то есть биологических, причин и не существует.

Поскольку невротический симптом является одновременно и «выражением», и «средством», оговоримся: первично – это непосредственное выражение и лишь вторично – служащее определенной цели средство[74]. Так называемая целенаправленность невротического симптома ни в коей мере не объясняет, каким образом пациент заполучил этот невроз, в лучшем случае мы сумеем предположить, почему пациент на нем зафиксировался. Здесь очевидно расхождение с индивидуальной психологией: индивидуальная психология предполагает у невроза «задачу» отвлечь человека от жизненных целей. Экзистенциальный анализ не верит в целевую функцию невроза, но все же видит свою собственную терапевтическую задачу в том, чтобы подвести человека к его жизненной цели, потому что он тогда быстрее и легче избавится от невроза. Эта «свобода от» (от невроза) происходит из «свободы для», «решения в пользу» жизненной задачи: чем упорнее мы с самого начала сочетаем с негативным (психотерапевтическим) моментом позитивный (логотерапевтический), тем скорее и увереннее достигаем психологической цели. Гордон Олпорт из Гарвардского университета имел мужество провозгласить: «True neuroses, we know, are best defined as stubborn selfcenteredness. No therapist can cure a phobia, obsession, prejudice or hostility by subtraction. He can assist the patient to achieve a value-system and outlook that will blanket or absorb the troublesome factor»[42] («Личность и социальная встреча», Personality and Social Encounter, Beacon Press, Boston 1960).

[42] Подлинные неврозы, которые нам известны, точнее всего назвать упрямым эгоцентризмом. Ни один терапевт не излечит фобию, невроз навязчивых состояний, предвзятость или враждебность вычитанием. Он может помочь пациенту выработать систему ценностей и взглядов, которая смягчит или поглотит болезнетворные факторы.

1. К психологии невроза страха

В этом разделе мы рассмотрим на ряде отобранных случаев психологическую структуру невроза страха. Эти примеры демонстрируют, что невроз коренится отнюдь не только в психическом. Начнем с конкретного случая эритрофобии. Физиологическая причина этого невроза – расстройство вегетативно-сосудистой регуляции. Но само по себе это расстройство еще не является неврозом в собственном смысле слова, так как сначала должен проявиться патогенный компонент психического происхождения. Во многих случаях психический компонент в этиологии неврозов имеет форму душевной «травмы». Так, в рассматриваемом случае – страхе покраснеть – пусковым механизмом послужил следующий эпизод: однажды молодой человек вошел с холодной зимней улицы в жаркое кафе. Естественно, когда он подошел к столу, где собралась компания его друзей, лицо у него было красное, и один из приятелей не нашел ничего умнее, как обратить внимание и этого юноши, и всех присутствующих на красноту его щек и начать над ним насмехаться. В этот момент и были заложены основы невроза. До тех пор у молодого человека отмечалась лишь вегетативно-невротическая предрасположенность, «соматическая предпосылка», не более того, но теперь к ней присоединилась тревожность: в следующей раз в аналогичной ситуации пациент заранее боялся покраснеть, и это провоцировало румянец даже без столь резкой перемены температуры, то есть без внешней причины. Как только включается механизм тревожного ожидания, дальше он уже работает бесперебойно: страх вызывает соответствующий симптом, а симптом усиливает страх. Цикл замыкается, и разомкнуть его может только лечение. Теоретически возможно и медикаментозное лечение[75] (а не только в форме скрытого внушения), но в целом проще и успешнее всего лечение проходит в форме собственно психотерапии.

В рамках такого лечения нам прежде всего нужно сделать тревожное ожидание настолько «по-человечески» понятным для пациента, чтобы оно перестало ему казаться «болезненным», то есть в каком-то смысле «роковым». Как только пациент поймет, что вполне оправданная тревога вызывает определенный симптом, он прекратит преувеличивать значение этого явления и бояться его, и тогда симптом уйдет сам собой, а порочный круг будет разорван. Избавив пациента от преклонения перед симптомом как своего рода самовластным патологическим событием, мы добьемся ослабления той судороги, которая удерживает внимание пациента на симптоме и является причиной закрепления симптома.

В других случаях, в соответствии с приведенным выше схематическим обзором возможных патогенных моментов, может проявляться и физиологическая причина невроза страха, эндокринное нарушение регуляции. Так, когда мы имеем дело с агорафобией, часто обнаруживаются явственные признаки гипертиреоза. С гипертиреозом и «симпатикотонией» связана определенная «готовность к страху» (Вексберг). Из таких предпосылок может вырасти невроз страха. В особенности при агорафобии обнаруживаются, как правило, «травматические» переживания, обрушившие лавину страха. Наряду с агорафобией, за которой таится гипертиреоз, существуют и формы клаустрофобии со скрытой тетанией и симптомы деперсонализации, психо-адинамический синдром, причина которого – недостаточная функция надпочечников.

Наряду с необходимостью разъяснить пациенту источник его тревожности важно также помочь ему дистанцироваться от страха. Проще всего этого достичь, объективируя симптом, но это удастся лишь при условии, что пациент освоит искусство смеяться над собой. Дистанцирование от симптомов и их высмеивание имеют определенную задачу: дать пациенту возможность встать «в стороне» от чувства страха или «над» ним. Юмор – лучшее средство создать дистанцию. Постараемся же использовать это средство: перехватим ветер у парусов невротического страха. Например, человек, страдающий агорафобией, жалуется, что он боится выйти

на улицу, как бы с ним «не приключился удар». Попробуем предложить ему: пусть, выходя из дома, заранее представит себе, как он падает на улице от инсульта[76]. Доведем его страх до абсурда, пусть приговаривает: «Со мной же очень часто случается, что я падаю на улице от инсульта, конечно же, и сегодня это тоже произойдет». Тут-то он и осознает, как мало в этом страхе реального опасения и как много невроза, а это – серьезный шаг к тому, чтобы дистанцироваться от страха. Больной постепенно научится быть «выше» своего страха, и юмористический подход, который мы ему предложим, облегчит эту задачу, потому что юмор всегда помогает человеку встать «над ситуацией». Можете сколько угодно смеяться над таким способом преодолевать симптомы невроза, но посмеется и сам пациент, а тем самым он – с нашей помощью – отчасти уже и выиграл в этой игре![77]

Невротик должен не только научиться действовать вопреки своему страху, но именно делать то, чего он боится, и даже искать и навлекать на себя те ситуации, которые ему страшно пережить. Страх «останется с носом», ведь он – биологическая реакция, которая пытается саботировать какое-то действие или избежать ситуации, которая «в глазах страха» представляется опасной. Когда же больной научится действовать «помимо» этого страха, то и страх рассосется: это похоже на атрофию, наступающую при неиспользовании какого-либо органа. «Жить помимо страха» – это негативная цель психотерапии в узком смысле слова, цель, которую зачастую удается достичь, прежде чем благодаря психотерапии и экзистенциальному анализу утвердится и позитивная цель – «жизнь для какой-то цели».

Наряду с соматогенными псевдоневрозами существуют не только психогенные, но и описанные мной ноогенные неврозы. Такого рода пример представляет собой молодой человек, живший в постоянном ужасе перед раком. В ходе экзистенциального анализа была выявлена избыточная сосредоточенность на образе смерти, которая полностью заглушала интерес к теперешнему «образу жизни», к вопросу, как ему жить сейчас. Этот страх перед смертью был на самом деле укором совести, которая не оставляет в покое человека, если тот не реализует свои возможности, но пренебрегает ими и лишает смысла свое бытие. Отсутствие интересов к собственным возможностям коррелировало у этого пациента с невротическим интересом – живым и эксклюзивным – к смерти. Канцерофобия как бы оправдывала его «метафизическое легкомыслие» (Шелер). За такого рода невротическим страхом скрывается, следовательно, экзистенциальный страх. Он специфически проявляется в симптомах фобии. *Экзистенциальный страх сгущается до ипохондрической фобии,* в которой прежний страх смерти (= страх совести) сосредотачивается на конкретной смертельной болезни. В ипохондрическом неврозе мы наблюдаем отведение экзистенциального страха на отдельный орган. Страх смерти, проистекающий из сознания растрачиваемой жизни, вытесняется, заменяясь страхом перед одним конкретным заболеванием.

Такие формы концентрации экзистенциального страха – страха и перед смертью, и перед жизнью в ее цельности – постоянно встречаются при анализе невротических процессов. Изначальный тотальный страх ищет себе конкретное содержание, объективную подмену «смерти» или «жизни», представителя этой «пограничной ситуации» (Ясперс), символическую репрезентацию (Штраус). Эти «репрезентативные функции» в случае, например, агорафобии берет на себя «улица», а в случае страха перед выступлением – «сцена». Зачастую в словах, которыми пациенты описывают свои симптомы и затруднения, можно проследить отблеск изначального, экзистенциального невроза, хотя сами пациенты понимают свои слова лишь как метафору, образное выражение. Так, пациентка, страдающая агорафобией, выбрала для передачи своего страха такие выражения: «Кажется, будто я подвешена в воздухе» – и это очень точное выражение для ее духовного положения. Да, ее невроз по сути был психическим выражением такой духовной ситуации. Чувство страха и дурноты, которое настигало эту страдающую агорафобией пациентку, когда она выходила на улицу, в экзистенциальном анализе истолковывается как, можно сказать, «вестибулярное» выражение ее экзистенциальной ситуации. И точно так

же замечательным примером могут послужить слова, которыми боящаяся сцены актриса попыталась передать свой страх: «Все слишком большое, чрезмерное – все гонится за мной – мне страшно, что так и пройдет жизнь». Другая пациентка без какого-либо влияния со стороны описала свой опыт агорафобии буквально так: «В духовной сфере я часто вижу перед собой пустоту, и в пространстве тоже… Я не знаю, где мое место, куда хочу продвигаться».

И даже если невротический страх является не только непосредственным психологическим выражением чистого страха перед жизнью, но в каких-то случаях служит и средством для достижения цели, это его назначение второстепенно[78]. Иногда, но далеко не всегда и только в качестве второстепенной его роли, невротический страх обслуживает тиранические тенденции по отношению к тому или иному члену семьи или превращается в «оправдание болезнью», защищающее от чужих или собственных претензий, как обычно стремится доказать индивидуальная психология. Наряду с этой «опосредованной» функцией страха – в обоих смыслах этого слова: его «вторичной» функцией и его функцией «средства» – то есть наряду с вероятным истолкованием невротического страха как «аранжировки», он всегда имеет первичную и непосредственную роль выражения. Фрейд справедливо говорил о «невротических приобретениях» как о «вторичном (!) мотиве болезни». Но и в тех случаях, когда этот вторичный мотив болезни все-таки присутствует, не рекомендуется «в лицо» говорить больному, что он своей симптоматикой пытается удержать жену или властвовать над сестрой и т. д. Обычно подобная откровенность не вызывает ничего, кроме протеста. Или же это превратится в своего рода шантаж: мы будем твердить пациенту, что симптом – это оружие, которым он терроризирует близких, пока он не соберется с силами и не преодолеет каким-то образом этот симптом, лишь бы мы от него отвязались со своими упреками. Такое довольно-таки несправедливое обращение приносит успех многим видам психотерапии. Но нам кажется намного более правильным не добиваться шантажом «отказа» от симптома и вынужденного исцеления, а подождать, пока пациент не расслабится психологически и сам не заметит, что он использует симптом и злоупотребляет им как средством господствовать над социальным окружением или над ближним кругом. Именно спонтанность такого самоосознания и признания обеспечивает подлинный терапевтический эффект[79].

Поскольку экзистенциальный анализ рассматривает невроз страха в конечном счете как модус экзистенции, как способ существования, определенную позицию человека и его духовное решение, это уже говорит в пользу логотерапии как наиболее адекватной специфической терапии. Возьмем для примера конкретный случай климактерического невроза страха. Помимо нарушения эндокринного баланса, которое мы считаем соматогенной причиной заболевания, главные его корни мы найдем в духовном, экзистенциальном измерении: в переживании жизненного кризиса как кризиса экзистенциального, в угрозе, которую представляет для человека негативный духовный баланс. Пациентка, красивая женщина, была избалована обществом, теперь же ей предстояло вступить в тот период жизни, когда об эротических успехах уже и речи нет, требовалось «терпеть» исчезновение своей красоты. В эротическом смысле жизнь этой женщины заканчивалась, и она не находила себе ни цели, ни смысла, никакого содержания в оставшихся годах – существование казалось ей бессмысленным. «Утром я встаю, – буквальные ее слова, – и спрашиваю себя: что сегодня? Сегодня – ничего…» Потом пришел страх. Поскольку она не могла наполнить жизнь содержанием, пришлось ей встраивать страх в свою жизнь.

Нужно было найти новое содержание жизни, смысл – и тем самым вновь обрести себя, свое «Я», свои внутренние возможности, но уже независимо от эротических успехов и роли в обществе. Требовалось развернуть пациентку прочь от ее страха – лицом к ее задачам. Вторая, позитивная цель экзистенциального анализа в логотерапии может быть достигнута даже прежде негативной цели всякой психотерапии в узком смысле слова – об этом мы уже говорили. И достижение позитивной цели в определенных обстоятельствах само по себе освобож-

дает пациента от невротического страха, поскольку устраняются экзистенциальные источники страха. Невротический страх в той мере, в какой это страх экзистенциальный, лишается опоры, стоит человеку вновь обрести полноту смысла. Для страха, можно сказать, не остается места, или, как спонтанно высказалась та пациентка, «не остается времени». Вот что требуется в такой ситуации от нас: конкретного человека в конкретной ситуации подвести к уникальной и неповторимой задаче его жизни. Тогда человек сможет «стать тем, кто он есть» и перед ним предстанет «образ того, кем он должен стать», и, пока он не станет тем, кем должен, «не будет ему покоя», как сказал бы Рюккерт. Для нашей пациентки климактерический кризис должен был стать кризисом нового рождения «от духа», это и было в данном случае *задачей логотерапии,* в то время как терапевты брали на себя *роль акушерки в сократическом смысле.* И было бы, как будет показано далее, грехом против ремесла назначать пациентке какие-то задания со стороны. Напротив, экзистенциальный анализ, как мы уже убедились, пробуждает именно самостоятельную ответственность.

В рассмотренном случае пациентка смогла найти «собственную» жизненную задачу. Полностью отдавшись новому содержанию жизни, обретенному смыслу существования, переживая свою полноту в нем, она не только возродилась новым человеком, но и окончательно избавилась от невротической симптоматики. Все функциональные ощущения в области сердца – беспокойство, пальпитация, – от которых страдала эта пациентка, исчезли, несмотря даже на объективное состояние климакса. Тем самым подтвердилось, что сердечно-невротическое «беспокойство» было выражением духовного беспокойства, ощущения западни. *Inquietum est cor nostrum*[43] – говорится у Августина, и сердце нашей пациентки было тревожно, пока не обрело мир в сознании своей уникальной и неповторимой жизненной задачи, в сознании ответственности и долга.

2. Психология навязчивых состояний

Даже исследователи, склоняющиеся к психогенезу или психотерапии, как Вексберг и другие, в конечном счете признали наличие у навязчивых состояний соматической основы, ведь нам стали известны такие случаи, когда после энцефалита проявляются болезненные процессы, весьма похожие на неврозы навязчивых состояний. Главное – избежать ошибки и не принять сходство проявлений за сущностное родство. Порой заходят еще дальше и видят в основе неврозов навязчивых состояний не только конституциональный, но и процессуальный фактор. Это мнение укрепляется благодаря тем случаям, когда невроз имеет характер развивающегося процесса или носит фазовый характер. Не исключено, однако, что в первом ряде случаев имеет место смешанная шизофрения, а во втором – скрытая меланхолия. Но и там, где в качестве физиологического основания невроза навязчивых состояний не предполагаются психотические процессы, «судьба» выходит на первый план в иных обличьях – как конституциональная психопатия. Говорят об «ананкастном синдроме» как выражении ананкастной психопатии. В ней видят наследственный элемент синдрома навязчивых состояний, ей приписывают особый наследственно-биологический фактор с доминантным типом наследования. Наконец, предлагалось говорить не о «неврозе навязчивых состояний», а о «болезни», подчеркивая тем самым ее роковой характер.

С точки зрения терапии мы считаем все эти концепции относительно малозначимыми и в особенности полагаем, что роковая причина невроза навязчивых состояний не избавляет психотерапию от ее обязанностей и не умаляет шансов. Даже ананкастная психопатия означает не более чем склонность к определенным характерологическим особенностям: педантизму, повышенной любви к порядку, фанатичному соблюдению чистоты или избыточной скрупулез-

---

[43] «Неспокойно сердце наше» (*лат.*).

ности – все это не причиняет страданий ни самому человеку, ни его окружению. Это лишь почва, на которой может вырасти собственно невроз навязчивых состояний – может, но не обязан. Когда же на почве такой конституциональной предрасположенности действительно доходит до невроза, это происходит и «на почве» человеческой свободы: решение человека, его позиция по отношению к психопатической предрасположенности сущностно свободны, не «судьбоносны», в отличие от самой предрасположенности, не «тварны», как выражается Эрвин Штраус. Поскольку первичная причина синдрома навязчивых состояний не является психической, то есть этот невроз не психогенный, речь идет о предрасположенности, а не о болезни в прямом смысле слова. Предрасположенность же сама по себе формальна, и к ней в случае выраженных неврозов навязчивых состояний присоединяются содержательные моменты, которые приходится признать психогенными.

Это отнюдь не означает, что обнаружение психогенеза конкретного содержания само по себе оказывает терапевтическое воздействие или что это всегда рекомендуется. Напротив, нам хорошо известно, какую опасность таит в себе разбор содержания симптомов. Лечение отдельного симптома кажется нам при неврозе навязчивых состояний противопоказанным. Как, к примеру, попытка гипнотического лечения шизофреника может спровоцировать у него чувство, будто он находится под чужим влиянием, или для меланхолика лечение методами индивидуальной психологии, в которой аффекты используются как орудия влияния, может лишь подлить масла в огонь самообвинений, так и сосредоточенность на текущем симптоме при лечении невроза навязчивых состояний способна лишь усугубить навязчивые мысли. От такого рода симптоматического лечения и паллиативного лечения следует отличать логотерапию. Она берется не только лечить отдельный симптом или болезнь как таковую, но и то, чем на самом деле нужно заняться, то есть «Я» невротика: изменить нужно не болезнь, а отношение пациента к навязчивым состояниям. Именно его позиция превращает конституциональную предрасположенность в клиническую картину заболевания. И эта позиция, по крайней мере в легких случаях и на ранних стадиях, вполне поддается коррекции. Там, где позиция сама еще не дошла до типичной для неврозов навязчивых состояний ригидности, где она сама еще не прониклась основным расстройством, там вполне возможна перестройка.

Даже психотерапия в узком смысле слова имеет в случае невроза навязчивого состояния задачу изменить отношение пациента к неврозу в целом. Такая глобальная перемена должна произойти сама собой, примерно так же, как при неврозе страха. То есть здесь тоже в первую очередь нужно установить «дистанцию с симптомом». Как и при лечении фобий, терапия навязчивых состояний должна, прежде всего, помочь пациенту расслабиться, как бы снять судорожную зацикленность на неврозе. Ведь известно, что как раз судорожная борьба таких пациентов против навязчивых представлений лишь усиливает «навязчивость». Действие вызывает противодействие: чем сильнее пациент борется со своими навязчивыми представлениями, тем более они укрепляются и тем мощнее проявляются. Нужнее всего такому пациенту расслабленность и юмор, о чем говорил уже Эрвин Штраус. Оба компонента применяются в нашем психотерапевтическом подходе. Пациентов с неврозом навязчивых состояний, как и пациентов с неврозом страха, мы учим смеяться над собой. Например, пациент опасался незаметно для себя обсчитать на несколько грошей кондуктора в трамвае или продавца в магазине. Такой пациент быстро научится, почувствовав такое опасение, говорить себе: «Что такое? Я обсчитал человека на несколько грошей? Да нет, я его обсчитаю на тысячу шиллингов, и еще раз его обману, и еще многих людей обману на большие суммы!»

Однако для такой «неборьбы» против навязчивых представлений есть одно существенное исходное условие. Требуется, чтобы пациент их не боялся. Но пациенты слишком часто переоценивают свои невротические состояния до такой степени, что видят в их проявлениях уже и признак психического заболевания. В таком случае они не могут избавиться от страха перед этими навязчивыми мыслями. Значит, нужно прежде всего устранить ужас надвигающе-

гося психоза, ужас, который порой достигает степени выраженной психофобии. Столь важный, плодотворный и сам по себе целительный процесс дистанцирования и объективации благополучно осуществляется, только когда удается избавить пациента от излишнего уважения к собственному неврозу навязчивых состояний. Только когда нам удастся в этом смысле обесценить его состояние, пациент сможет его в известной степени игнорировать и действовать «помимо него». В таких случаях, где присутствует страх психоза, рекомендуется браться за него всерьез. Вполне допустимо ознакомить пациента с трудами Пильца и фон Штенгеля, которые доказывают даже антагонизм неврозов навязчивых состояний и психозов, так что пациент с неврозом навязчивых состояний может убедиться, что обладает иммунитетом от страшащего его психоза. Столь пугающей пациентов вероятности «перехода невроза навязчивых состояний в психоз» была отведена графа в статистике течения реальных неврозов навязчивых состояний, и на основании этой статистики был представлен реферат на конгрессе психотерапевтов. Так вот, в этой графе, можем мы смело заверить, значился утешительный ноль.

Мы спрашиваем пациента, нет ли у него давней привычки многократно перепроверять, выключен ли газ и надежно ли заперта дверь, и, когда он с изумлением отвечает на этот вопрос утвердительно, мы с величайшей серьезностью, будто изрекая смертный приговор, информируем пациента: «Видите ли, психическое заболевание может постичь любого, и лишь одна группа людей в целом не подвержена им: это пациенты с неврозом навязчивых состояний, те, кто склонны к различным навязчивым страхам, кто проявляет, как вы, потребность в повторных действиях и контроле. То, о чем вы только что упомянули, – типичный невроз навязчивых состояний. Так что придется вам отказаться от любимой иллюзии: психически заболеть вы при всем желании не сможете, хоть на голове стойте, – кто угодно, только не вы». Поговорите так с пациентом, *и вы буквально услышите стук камня, упавшего с его сердца.*

Люди, страдающие неврозом навязчивых состояний, опасаются не только того, как бы их невроз не перерос в психоз, но и того, что навязчивое влечение к самоубийству или человекоубийству может воплотиться в действительность, если больной не сумеет ему противостоять. В таких случаях нужно сперва объективно устранить этот страх, чтобы прекратилась судорожная борьба против навязчивых влечений.

Если получится избавить пациента от необоснованного страха перед психозом, тем самым мы уже добьемся «снятия камня» с его души. Снижается и противодействие со стороны «Я», которое только усиливало давление навязчивых состояний. Такая разгрузка навязчивых состояний является первоочередной предпосылкой для любой дальнейшей психотерапии, а также и логотерапии. Важно полностью изменить отношение пациента к его болезни. То есть в той мере, в какой эта болезнь имеет конституциональное ядро, пациент должен принять ее как судьбу, чтобы к конституциональному ядру не добавлялось излишнее психогенное страдание. Существует та минимальная конституциональная база, на которую не может подействовать психотерапия, и пациент должен научиться говорить «да» этому минимуму, той предрасположенности характера, на которую не может подействовать психотерапия. Чем надежнее мы сумеем укрепить в пациенте *amor fati*[44], тем незначительнее будут те «следы» симптоматики, которые не поддаются воздействию.

Возьмем случай пациента, который 15 лет страдал от тяжелой формы невроза навязчивых состояний и отправился из родного города на лечение в крупный центр. Там он прошел курс психоанализа, который – возможно, из-за ограниченного срока – не принес желанного результата. Пациент собрался ехать домой, но лишь затем, чтобы привести в порядок семейные дела и бизнес и затем покончить с собой. Его отчаяние достигло предела, ведь казалось, что никакая терапия не избавит его от этих страданий. За несколько дней до отъезда он по настоянию друзей обратился к другому врачу. Тот, располагая всего несколькими днями, вынуж-

---

[44] Любовь к судьбе (*лат.*).

ден был обойтись без психоанализа и сразу же заняться позицией больного по отношению к неврозу. Он попытался, так сказать, примирить больного с болезнью. Исходил он при этом из сведений о пациенте – человеке глубоко религиозном – и предложил ему увидеть в этой болезни «Божью волю», нечто, решенное судьбой, с чем не нужно спорить, но жить, не обращая на это внимания, угодной Богу жизнью. Произошедшая в пациенте внутренняя перемена имела поразительный эффект, изумивший даже самого врача: уже на второй встрече с психотерапевтом пациент сообщил, что *впервые за десять лет* прожил целый час без навязчивых мыслей. После этого он вынужден был уехать, поскольку откладывать возвращение на родину уже не мог, однако в дальнейшем сообщал, что его состояние продолжает улучшаться, так что он практически выздоровел.

Корректировка неверной душевой позиции, которая заключается в судорожном сопротивлении пациента собственным навязчивым мыслям, в данном случае открыла больному глаза сразу на два важных обстоятельства: с одной стороны, он никоим образом не несет ответственности за эти «приступы», а с другой стороны, он полностью ответствен за свое отношение к этим приступам. Именно его отношение и делает эти болезненные ситуации и ощущения столь болезненными, поскольку он внутренне пытается их «отклонить» и тем самым мысленно их развивает или же из-за страха перед ними все время с ними борется. И здесь также к негативному, психотерапевтическому в узком смысле компоненту лечения присоединяется позитивный логотерапевтический компонент: пациент наконец-то научается жить «помимо» невроза навязчивых состояний и вопреки ему вести полную смысла жизнь. Очевидно, обращение к собственной жизненной задаче облегчает отвращение от навязчивых мыслей.

Феноменологический анализ неврозов навязчивых состояний

Помимо такого рода общей логотерапии существует специальная логотерапия навязчивых состояний, которая стремится выработать у пациента специфическое духовное отношение именно к неврозу навязчивых состояний и корректировать характерное для него мировоззрение – мировоззрение, к которому, как правило, склоняются страдающие этим видом невроза и которое нам еще предстоит разобрать. В понимании этого мировоззрения нам поможет специальный экзистенциальный анализ невроза навязчивых состояний. Этот анализ исходит из непредвзятого феноменологического анализа переживаний при этом неврозе.

Что происходит в душе человека, страдающего навязчивыми состояниями, если он, к примеру, мучим сомнениями? Он считает: дважды два – четыре. В конкретных случаях удается доказать, что он и до проверки знал, что счет верен, но все же у него пробуждается сомнение. «Нужно проверить снова, – говорит себе пациент, – хоть я и знаю, что все сошлось». И это для него источник неутолимого беспокойства. Обычный человек довольствуется своими выводами, если у него нет очевидной причины в них сомневаться, но страдающий неврозом навязчивых состояний лишен простейшего ощущения, которое сопутствует нашим мыслям в случае с примером «дважды два – четыре», и говорит нам: «Все правильно». Здоровый человек в этом случае переживает вывод как очевидность, а мыслям пациента с неврозом навязчивых состояний как раз очевидности и не хватает. Здоровый человек пренебрегает тем иррациональным элементом, который сопутствует всем умозаключениям, даже если ему приходится проводить более сложные подсчеты или делать намного более серьезные выводы, а пациент с неврозом навязчивых состояний никак не может избавиться от этого иррационального остатка и двигаться дальше в своих рассуждениях: *недостаток чувства очевидности* вызывает в нем непереносимость иррационального остатка. Человек с неврозом навязчивых состояний никак не может от этого избавиться.

Как реагирует на этот иррациональный остаток человек с неврозом навязчивых состояний? Он вновь запускает мыслительный процесс, пытаясь как-то отделаться от этого остатка,

но, разумеется, никогда не сумеет уничтожить его полностью. Поэтому он принужден все время гонять свои мысли по одному и тому же кругу в попытках растопить иррациональный остаток, но в лучшем случае ему удается его лишь сократить. Так работает вакуумный насос: в нем есть «мертвое пространство», а потому никогда не удается достичь абсолютного вакуума, в сосуде, из которого откачивается воздух, всегда остаются некие доли процента воздуха – при первом заходе эти доли сводятся до десятой процента, потом до сотой и так далее. Но в итоге прогоны помпы станут бессмысленными, как и повторные размышления пациента с неврозом навязчивых состояний. Перепроверив ход своих мыслей, он вроде бы убеждается в первоначальных выводах, но сколько-то неуверенности остается, и после повторной проверки тоже – и т. д., как бы ни старался невротик бесконечными повторениями отделаться от этого остатка. Эти усилия он не прекратит до тех пор, пока совершенно не измучится: тогда он примет это шаткое кредо и огульное решение и с недовольством отложит размышления до следующего раза.

Нарушению чувства очевидности, компоненту невроза навязчивых состояний со стороны познавательной функции, со стороны решения соответствует *нарушение инстинкта уверенности.* Дальнейший феноменологический анализ невроза навязчивых состояний обнаруживает, что у пациентов нарушена та инстинктивная уверенность, которой здоровые люди руководствуются в повседневной жизни и потому банальные решения осуществляются у них сами собой. *Инстинктивная уверенность нормального человека приберегает осознанную ответственность для великого часа на распутье жизни, и даже тогда эта уверенность в некоей иррациональной форме продолжает действовать: в форме совести!* Но страдающий неврозом навязчивых состояний вынужден иметь дело с обоими тимопсихическими дефектами: с нарушениями чувства очевидности и инстинктивной уверенности, их приходится компенсировать напряженной работой сознания и особой скрупулезностью совести. Его избыточные совестливость и осознанность проявляются так же, как ноопсихическая гиперкомпенсация (воспользуюсь известной антитезой Странского «ноопсихическое – тимопсихическое»). Недостаток очевидности и уверенности в себе в процессе познания и принятия решения вынуждают страдающего неврозом навязчивых состояний к форсированному самоконтролю. В качестве компенсации в нем укрепляются воля к абсолютной уверенности в познании и принятии решения, стремление к абсолютно надежному познанию, к абсолютно нравственному решению. Те усилия сознания и совести, которые здоровый человек направляет на выбор профессии или спутника жизни, такие же точно усилия сознания и совести требуются мучимому неврозом навязчивых состояний, чтобы запереть дверь квартиры или бросить письмо в ящик. Известно, что избыточная осознанность и обостренное внимание к себе превращаются в помеху. Пациент с неврозом навязчивых состояний из-за гипертрофированной осознанности, сопутствующей процессам познания и принятия решения, лишается той легкости, в которой живет, думает и действует здоровый человек. Пешеход споткнется, как только вместо цели пути сосредоточит все внимание на акте ходьбы. Преувеличенная осознанность может в лучшем случае побудить человека к действию, но не даст исполнить его без помех.

Избыточная осознанность и напряженная работа совести – две типичные для пациента с неврозом навязчивых состояний черты характера, корень которых мы смогли проследить вплоть до тимопсихических основ личности. Отсюда вытекает одна из терапевтических задач при лечении такого невроза: каким-то образом помочь пациенту *расчистить замутившиеся источники чувства очевидности и инстинктивной уверенности, которые бьют на глубинных эмоциональных уровнях личности*, обратить его к доверию, к тем остаткам чувства очевидности и инстинктивной уверенности, которых не лишен даже пациент с таким диагнозом.

Такой пациент, как мы говорили, ищет абсолютной уверенности в познании и принятии решения. Ему требуются сто процентов. Он всегда жаждет совершенства, абсолюта. Эрвин Штраус говорил по этому поводу, что человек с неврозом навязчивых состояний противостоит

«миру как целому». Можно эту мысль продолжить: он страдает, словно Атлант, под бременем целого мира. Ограниченность человеческого познания и сомнительность любого решения причиняют невротику тяжкие муки!

Штраус также указывал, что, в отличие от пациента с неврозом навязчивых состояний, здоровый человек видит подробности, воспринимает мир в перспективе. Но и тут хотелось бы уточнить: ценности всегда имеют личный характер, но именно потому-то они и обязательны. Однако в картине мира человека, страдающего неврозом навязчивых состояний, конкретность попадает в область слепого пятна. И все же, в отличие от Штрауса, мы надеемся устранить эту духовную скотому: нам предстоит убедиться в том, что специфическая логотерапия способна корригировать *«стопроцентное мировоззрение» невроза навязчивых состояний* с помощью объективных аргументов. Наконец, Штраус говорил о том, что пациент с неврозом навязчивых состояний не способен к обычному человеческому восприятию течения жизни. Добавим к этому, что человек с неврозом навязчивых состояний страдает также от специфического нетерпения. Ему свойственна *непереносимость* не только по отношению к иррациональному остатку в процессе мышления, но и *по отношению к разрыву между бытием и долженствованием.* Вероятно, именно это чувство лежит в основе того «стремления уподобиться божеству», которое описал Альфред Адлер и в котором мы видим аналог признания «тварного» несовершенства. Этому признанию сопутствует напряжение между бытием и долженствованием, *неизбежное для человека по его природе.*

Гипотезу Штрауса – что пациенту с неврозом навязчивых состояний неуютно существовать в изменчивости жизни, – по моему мнению, следует дополнить: он также не готов и мыслить приблизительно. *Вместо изменчивости он желает окончательности, вместо приблизительной мысли – четко определенную.* Мы видим, что тотальному требованию стопроцентности в практических делах соответствует такое же требование в когнитивной области.

На уровне экзистенциального анализа сущность невроза навязчивых состояний раскрывается, наконец, как извращение фаустовского стремления. *Невротик, словно несостоявшийся Фауст,* с этой неосуществимой волей к абсолюту, со стремлением к стопроцентности в любой сфере – «трагическое» зрелище с человеческой точки зрения и «печальное» – с медицинской.

Мы видели, как в неврозе страха страх мира конденсируется в фобическую систему. При неврозе навязчивых состояний происходит нечто аналогичное: поскольку невозможно вполне удовлетворить тоталитарные требования во всем, человек с таким расстройством вынужден сконцентрироваться на каких-то областях жизни. Стопроцентность не может быть достигнута всюду и всегда, поэтому невротик ограничивается какой-то областью жизни, где это требование кажется ему осуществимым (например, постоянно моет руки для поддержания их безупречной чистоты). Областью, в которой невротику удается хотя бы отчасти осуществить свою волю к безоговорочной точности, может стать, например, для домохозяйки – ее дом, для работника умственного труда – порядок на рабочем столе, для человека, привыкшего фиксировать все на бумаге, – подробные записи планов и изложение событий, для типа, склонного к бюрократии, – неукоснительная аккуратность и т. д. Пациент с неврозом навязчивых состояний замыкается в одном определенном секторе бытия-в-мире, и в этом секторе, *pars pro toto*[45], он пытается реализовать свои тоталитарные замашки[80]. Как в случае с фобиями страх (у человека пассивного склада) предпочитает общей картине мира какое-то конкретное содержание и сосредотачивается на единственном объекте, так и при неврозе навязчивых состояний воля (у человека активного склада) сформировать весь мир по своему подобию сосредотачивается на отдельной области жизни. Но и тут реализовать тотальные устремления удается лишь фрагментарно или фиктивно и лишь ценой естественности, «тварности». Таким образом, все эти устремления приобретают нечеловеческое качество. Человек отрешается от «действительно-

[45] Часть вместо целого (*лат.*).

сти становления» (Штраус), он пренебрегает реальностью, которая не может послужить для него трамплином к экзистенциальной свободе, он ищет разрешение жизненной задачи в фиктивной форме.

Для обоих неврозов – и страха, и навязчивых состояний – типично, что стремление к уверенности искривляется, искажается, рефлексируется и получает субъективный, чтобы не сказать психологизаторский оттенок. Чтобы лучше понять все это, нужно принять за точку отсчета нормальное стремление к уверенности. Обычно человеку требуется просто уверенность, но потребность невротика отнюдь не ограничивается *простой* уверенностью, *смутной* уверенностью – а другой «тварному» бытию и не дано. Невротик всегда пребывает в страхе, его потребность в уверенности многократно преувеличена. Итак, у него возникает воля к *абсолютной* уверенности. При неврозе страха эта воля сосредоточена на «гарантии от катастрофы». Поскольку такого рода абсолютных гарантий не бывает, страдающий неврозом страха вынужден ограничиться лишь *чувством* уверенности. Но тем самым он уже отвращается от мира *предметов и объектов* и обращается к *субъективному* миру *состояний*: экзистенция человека с неврозом страха привязана не к миру, дарующему обычному человеку повседневную долю покоя – того покоя, который удовлетворяется даже сравнительной маловероятностью катастрофы, – нет, невротику требуется абсолютная невозможность катастрофы. И эта воля к абсолютной уверенности принуждает его возвести чувство уверенности в культ; однако лежащий в основе этого культа уход от мира – своего рода грехопадение: оно вызывает угрызения совести, которые также нуждаются в компенсации, а компенсацию пациент с неврозом страха ищет в нечеловеческом преувеличении своего субъективного, рефлексирующего стремления к уверенности.

В то время как страдающему неврозом страха требуется абсолютная гарантия против катастрофы и он вынужден искать ее кривым путем в сформированном стремлении к *чувству* уверенности, человеку с неврозом навязчивых состояний важна уверенность в своих знаниях и решениях, но и у него это стремление к уверенности не вливается в русло изменчивого и приблизительного «тварного» бытия-в-мире, это стремление принимает субъективистскую направленность и приводит к судорожному желанию обрести хотя бы *чувство* «стопроцентной» уверенности. Но и здесь очевидна трагическая тщетность усилий, ведь как «фаустовское» стремление к абсолютной уверенности обречено рассыпаться, так обречено и стремление к *чувству* уверенности. В тот момент, когда возникает интенция к чувству как таковому (а не как к последствию объективного достижения), в тот самый момент это чувство уже и нарушается: у человека не остается полноценной уверенности ни в этой, ни в какой иной связи, и менее всего способен он сохранить то *чувство* абсолютной уверенности, которого неотступно требует невроз навязчивых состояний. Подводя итоги, мы можем сказать: здоровый человек довольствуется пребыванием в *отчасти* надежном мире, а невротик рвется к чувству *абсолютной* уверенности. Здоровый человек предает себя любимому «Ты», а человек с сексуальным неврозом добивается оргазма, превращает его в главную интенцию – и получает нарушение потенции. Здоровый человек готов признать часть мира «приблизительной», а человек с неврозом навязчивых состояний требует чувства очевидности, на него направляет интенцию; он вечно гоним этим неисчерпаемым процессом, *progressus in infinitum*[46]. Здоровый человек принимает на себя экзистенциальную ответственность конкретного бытия-в-мире, а педант с неврозом навязчивых состояний хочет лишь обладать *чувством* – но *абсолютным чувством* – чистой совести, то есть требует и слишком многого с точки зрения того, что для человека возможно желать, и слишком малого с точки зрения того, что от человека можно требовать.

Невроз навязчивых состояний представляется нам образцом той сложной игры свободы и скованности, которая проявляется в любом неврозе. Эрвин Штраус в исследовании психо-

[46] Прогресс в бесконечность (*лат.*).

логии невроза навязчивых состояний доказывал его «тварный» характер. Я не готов с этим согласиться и не считаю развитие характера до выраженного невроза неизбежным. Напротив, считаю вполне возможным провести *своего рода душевную ортопедию*. Насколько она необходима, эта психагогика, которая воспитывает в пациенте с неврозом навязчивых состояний столь остро недостающие ему свойства характера – юмор, свободу, – уже понятно. Заслуга Штрауса состоит в том, что он одним из первых осмыслил экзистенциальные основы невроза навязчивых состояний; однако он проглядел возможность лечить этот невроз, зайдя со стороны духовного! Но ведь отношение пациента к собственному неврозу всегда остается свободным. В данном случае речь идет о позиции человека по отношению к собственным патопсихическим проявлениям, и первоначальная задача логотерапии – как раз выработать позицию человека по отношению к душевному недугу. Мы уже обсудили общую логотерапию невроза навязчивых состояний (изменение отношения к душевной болезни), а также специальный экзистенциальный анализ невроза навязчивых состояний (интерпретация невротика в виде карикатуры на фаустовского человека). Далее речь пойдет о специальной логотерапии невроза навязчивых состояний, о коррекции мировоззрения, присущего такому неврозу.

Невроз навязчивых состояний «соблазняет» на то самое «стопроцентное» мировоззрение, о котором шла речь выше. В то время как Штраус видит в мировоззрении невротика лишь психический симптом, мы задаемся вопросом, возможно ли вообще превратить мировоззрение в инструмент терапии, в орудие, которое мы сумели бы применить к лечению невроза навязчивых состояний, а также и для изменения соответствующего мировоззрения. Эту возможность мы обсудим на примере, когда пришлось иметь дело со свойственным неврозу навязчивых состояний мировоззрением *in statu nascendi*[47]. Пациентом был молодой человек на исходе пубертата. «Родовые муки» полового созревания ознаменовались «рождением» присущего неврозу навязчивых состояний мировоззрения, и явственно представилась возможность логотерапевтической коррекции.

Этот молодой человек томился фаустовской жаждой познания. «Хочу добраться до истока всех вещей, – говорил он. – Все хочу проверить, все, на первый взгляд очевидное, проверить – и даже в самом ли деле я живу». Мы понимаем, что человеку с неврозом навязчивых состояний недостает чувства очевидности, однако и у нормального чувства очевидности есть свои ограничения. Оно ускользает от интенции. Если мы попытаемся из теоретически познавательных соображений положиться исключительно на свое чувство реальности, то мы угодим в логический *progressus in infinitum*. Ему на психопатологическом уровне соответствует потребность невротика в постоянном повторении, навязчивые мысли. И мы должны со всей решимостью подвергнуть эти навязчивые мысли имманентной критике.

Последний или, если угодно, первый вопрос радикального скепсиса – «смысл бытия». Вопрос о смысле бытия, однако же, не имеет смысла, потому что «бытие» предшествует «смыслу» и вопрос о смысле бытия уже подразумевает бытие смысла. Бытие – та стена, за которой мы не сможем укрыться, если будем подвергать ее сомнению. И вот наш пациент вздумал доказывать очевидную, непосредственную реальность бытия. Следовало показать ему, что такие реальности «доказывать» невозможно, да и не требуется, поскольку они очевидны именно как непосредственная данность. Его возражения, будто он все же остается при сомнении, в самом подлинном смысле беспредметны, ведь логической невозможности усомниться в очевидном и непосредственно данном бытии соответствует психологическая нереальность: проще говоря, такого рода сомнения – пустая болтовня. Самый радикальный скептик проявляет себя не только в действиях, но и в образе мыслей точно так же, как и тот, кто признает законы реальности и мышления.

---

[47] В момент зарождения (*лат.*).

Артур Кронфельд в книге о психотерапии пишет, что скептицизм уничтожает самого себя[81] – это давнее философское мнение, но мы с ним согласиться не готовы. Фраза «Я сомневаюсь во всем» подразумевает все, кроме самой этой фразы, то есть она не оборачивается против самой себя и самой себе не противоречит. И когда Сократ говорил: «Я знаю (!), что ничего не знаю», он имел в виду: «Я знаю, что я ничего не знаю, за одним исключением: я знаю о своем незнании».

Как всякий вид эпистемиологического скептицизма, невроз навязчивых состояний также озабочен поиском Архимедовой точки опоры, того единственно надежного исходного пункта, из которого он мог бы выстроить мировоззрение, состоящее из безусловных истин и логических выводов. Человек в поисках радикального начала. Идеал этой *philosophia prima*[48] – отыскать в качестве *prima sententia* фразу, которая могла бы эпистемологически оправдать саму себя. Но этому требованию, по понятным причинам, соответствует лишь утверждение неизбежной необходимости пользоваться понятийным мышлением при всей его сомнительности и ненадежности – то есть эта фраза сохраняет свой смысл лишь в той мере, в какой ее содержанием является зависимость мысли от понятий (а не от самоочевидных интуиций).

Подобное самообоснование рационализма соответствует его самоуничтожению. Поэтому также и при логотерапевтическом лечении пациента, страдающего неврозом навязчивых состояний, нужно избыточный рационализм, который лежит в основе его скепсиса, да и любого скепсиса вообще, устранить – позволить ему рациональным образом устраниться. Рациональный путь – это «золотой мост», который мы строим скептику. В качестве «золотого моста» может послужить такой, например, тезис: «*Самое разумное – не быть чересчур разумным*»[82]. Наш пациент при всех своих философских сомнениях и угрызениях, цеплялся за известную фразу Гёте: «Действенный скепсис – тот, который неустанно стремится победить самого себя». Специальная логотерапия скептицизма, превратившегося в невроз навязчивых состояний, помогла этому человеку распознать в самом себе эту форму скептицизма. И тем оружием, которое вручила ему логотерапия, он смог избавить себя от стеснений типичного невротического мировоззрения. Рациональными средствами он подвел себя к осознанию иррационального в конечном счете – характера бытия-в-мире. И таким образом ему удалось перевернуть первоначальную проблему: если поначалу он искал теоретическую аксиому, которую мог бы положить в основу своих размышлений, то теперь задача формулировалась иначе, и решение он искал в той сфере, которая предшествует и научной, и философской мысли, – там, где зарождаются действия и чувства, в сфере экзистенциальной. Речь идет о том, что Ойкен назвал «аксиоматическим поступком».

Борьба и победа над собственным, столь присущим пациентам с неврозом навязчивых состояний рационализмом, осуществленная рациональными средствами, влечет за собой и прагматические последствия. Невроз навязчивых состояний с его «стопроцентным» мировоззрением добивается абсолютной уверенности не только в познании, но и в принятии решений. Эта избыточная скрупулезность становится таким же препятствием к действию, как и излишняя осознанность. Теоретическому скепсису соответствует этический, сомнениям в логической достоверности собственных мыслей – сомнения в нравственности собственных действий. В результате страдающий неврозом навязчивых состояний оказывается не в силах принимать решения. Например, одна пациентка вечно терзалась сомнением, как ей правильнее поступить. Эти сомнения до такой степени ее одолевали, что в итоге она вообще ничего не делала. Она не могла ни на что решиться, в самых тривиальных случаях не знала, что предпочесть. Она не могла даже выбрать, пойти ли ей на концерт или в парк, и в итоге оставалась дома, поскольку все время, которым она располагала для прогулки или посещения концерта, уходило на этот спор с самой собой. Эта типическая неспособность к принятию решений характерна для нев-

[48] Первичная философия (*лат.*).

роза навязчивых состояний, причем не только в важных, но и в самых ничтожных случаях. Но также и избыточная осознанность, присущая этим невротикам, может быть подведена специальной логотерапией к тому моменту, когда она сама себя снимает, как снимает сам себя избыточный рационализм. Ибо и тут мы располагаем подходящим афоризмом Гёте: «У действующего нет совести, совесть есть только у созерцающего».

И педанту с неврозом навязчивых состояний мы сумеем построить «золотой мост». Нужно лишь сформулировать и для него парадоксальную ситуацию: допустим, совесть не допускает поступить так или иначе, однако самый бессовестный вариант – вообще не действовать. Человек, уклоняющийся от принятия каких-либо решений, вечно пребывающий в нерешительности, своей бездеятельностью как раз и принимает самое бессовестное решение.

Логотерапевтическая техника парадоксальной интенции

В слове «логотерапия» «логос» означает «дух», то есть «смысл». Под словом «дух» мы понимаем особое измерение – исключительно человеческий феномен, и в противоположность редукционизму логотерапия отказывается сводить дух к каким-либо феноменам ниже человеческого уровня или же из них его выводить.

В специфически человеческое измерение мы помещаем, среди прочих феноменов, способность самотрансцендентности, устремленной к логосу. Бытие-в-мире для человека всегда выходит за собственные пределы, всегда устремлено к смыслу. Человек в своем бытии-в-мире сосредоточен более всего не на удовольствии или власти и даже не на самореализации, но на воплощении смысла. В логотерапии мы называем это волей к смыслу. Итак, помимо духа, смысл и есть фокус внимания логотерапии.

Рука об руку с *самотрансцендентностью* человека идет и его способность *дистанцироваться от себя.* Эта способность характеризует и конституирует человека как такового.

Пандетерминистская антропология выносит за скобки эту сущностную человеческую способность отрешаться от себя, зато предложенный мною метод парадоксальной интенции[83] чрезвычайно плодотворно пользуется ей. Эта логотерапевтическая техника основана на благотворном влиянии собственных усилий пациента нажелать себе то самое, чего он так сильно боится. Таким способом удается в итоге лишить страх всякой материальной силы.

Ведь страх заранее делает реальным нечто ужасное, а интенсивное желание заранее лишает реальности то, чего так сильно желают. Этим и пользуется логотерапия: она подводит пациента к тому, чтобы он хотя бы на миг самостоятельно принял то, чему до сих пор боялся заглянуть в глаза. «Сегодня я выйду на улицу, и пусть меня сразит инсульт», – должен, к примеру, сказать себе пациент, страдающий агорафобией.

Как это выглядит конкретно, покажем на следующем примере случая.

После того как я представил метод парадоксальной интенции на клинической лекции, я получил письмо от одной из присутствовавших в аудитории слушательниц. Она поведала мне свою историю: ее преследовал страх перед тремором, который всегда наступал в анатомическом театре при появлении преподавателя. Всякий раз ее охватывала дрожь, но после моей лекции наша юная коллега решила попытаться применить этот метод к самой себе самостоятельно. Теперь всякий раз, когда профессор являлся проводить вскрытие, она говорила себе: «Ух и затрясусь же я сейчас – пусть видит, как хорошо я умею дрожать». И на том, сообщала она мне, почти сразу исчезли и тремор, и страх перед ним.

Место страха заняло желание, желание целительное. Разумеется, такое желание не понимается всерьез и окончательно, однако достаточно хотя бы мгновение на нем задержаться: пациент начинает в тот же миг смеяться, по крайней мере про себя, – и мы выиграли раунд. Этот смех, как и любое проявление юмора, создает дистанцию, позволяет пациенту отсту-

питься от собственного невроза. Ничто так не помогает человеку установить дистанцию между собой и чем-то иным, как юмор.

Терапевтический эффект парадоксальной интенции полностью зависит от того, хватит ли врачу отваги разыграть с пациентом эту сцену. Поначалу пациент будет улыбаться, но потом ему придется тоже участвовать, применить парадоксальную интенцию к конкретной ситуации своей фобии и, наконец, научиться смеяться страху в лицо и так от него дистанцироваться. Гарвардский психолог Олпорт однажды заявил, что любой невротик, сумевший однажды хорошенько посмеяться над собой, уже находится на пути к выздоровлению. И мне кажется, что, применяя метод парадоксальной интенции, мы получаем клиническое подтверждение этой догадки Олпорта.

Ничто так не способствует благотворной перемене условных и данных обстоятельств, как юмор. Можно проиллюстрировать важность такой установки для проблематики страха с помощью анекдота. Первая мировая война, сидят вместе высокий армейский чин и военный врач-еврей. Начинается бомбежка. И высокий чин принимается дразнить врача такими примерно словами: «Тут-то и видно превосходство арийской расы над семитской – теперь-то вам, господин врач, придется узнать, что такое страх». На это врач возражает: «Еще бы, конечно, мне страшно, однако в чем тут превосходство? Если бы вам, господин полковник, было так страшно, как мне, вы бы давно уже сбежали». В этом анекдоте речь идет о реальном страхе, а мы по большей части разбираемся с невротической готовностью к страху, однако общее в обеих ситуациях – установка или же ее терапевтическое изменение.

Парадоксальная интенция связана с тем, что мы назвали упрямством духа[84]. Оно может проявляться не только *героически,* но и *иронически.*

Поскольку юмор методически вполне уместен, полагаю, будет кстати процитировать еще анекдот, который грубо, но наглядно передает *инверсию интенции,* типичную для парадоксальной интенции. Ученик пришел в школу с опозданием и в оправдание себе заявляет: «На улице сплошной гололед, стоило мне сделать шаг вперед, и я откатывался на два шага назад». Учитель с торжеством обрывает его: «Будь это так, ты бы вовсе не сумел добраться до школы». Но юный прогульщик ничуть не смутился: «А я вот что сделал: развернулся и пошел домой».

Моим сотрудникам Эве Нибауэр-Коздере и Курту Кочуреку[85] с помощью парадоксальной интенции удавалось за краткий срок настолько улучшить состояние даже пожилых пациентов с застарелым неврозом, что они вновь становились работоспособными. Профессор Мюллер-Хегеман, главный врач Лейпцигской психоневрологической клиники при Университете Карла Маркса, рассматривает эти психотерапевтические средства лечения как весьма полезную технику: в последние годы он многократно отмечал положительные результаты в наблюдаемых им случаях фобий[86].

Доктор Ханс Герц[87], заместитель главного врача по лечебной части государственной больницы штата Коннектикут (США), приводит подробный разбор случаев. 24 пациента с фобиями, неврозами тревоги и навязчивых состояний, с длительностью заболевания от двух недель до двадцати с лишним лет, были излечены с помощью парадоксальной интенции. На основании своего многолетнего клинического опыта доктор Герц счел парадоксальную интенцию особенно действенной техникой при лечении именно фобий, неврозов тревоги и навязчивых состояний. Даже в тяжелых неврозах навязчивых состояний этим методом удавалось добиться по меньшей мере заметного улучшения. В острых случаях он настойчиво рекомендует короткий курс такого лечения. «Мне удалось убедиться, что логотерапевтическая техника успешно может быть применена и в тяжелых, хронических случаях. Приводимые ниже истории болезни служат тому доказательством».

А. В., 45 лет, замужем, сыну 16 лет, история болезни продолжительностью 24 (!) года. Все это время она страдала от тяжелейшей фобии, ее синдром включал клаустрофобию, агорафобию, страх высоты, страх перед лифтами, мостами и т. д. В связи с этими жалобами она 24

года наблюдалась у различных психиатров, в том числе также проводились рекомендованные длительные курсы психоанализа. Кроме того, ее неоднократно помещали в клинику, она проходила лечение электрошоком и под конец ей предложили хирургическую операцию (лейкотомию). Последние четыре года она провела в клинике и все это время – в отделении для буйных! Но ни электрошок, ни интенсивное лечение барбитуратами, фенотиазинами, ингибиторами моноамилооксидазы и амфетаминовыми препаратами не дали ни малейшего результата. Она не могла покидать пределы небольшой площадки вокруг своей кровати. Даже принимая все эти транквилизаторы, она все время пребывала в остром возбуждении. Не имел успеха и полуторагодичный курс интенсивного психоанализа, проводившийся опытным врачом во время ее пребывания в клинике. 1 марта 1959 года за лечение взялся доктор Герц и применил метод парадоксальной интенции. Вскоре все лекарства сняли, и только этим методом удалось устранить постепенно симптом за симптомом, одну фобию за другой. Затем пациентку попросили *пожелать* себе глубокий обморок и при этом *представить себе* это в самых страшных, каких только возможно, образах. Понадобилось всего несколько недель, и пациентка сумела проделать все то, с чем прежде не справлялась: вышла из отделения, прокатилась на лифте и т. д., все это с твердым намерением лишиться чувств, потерять сознание, чтобы доктору Герцу «как следует показать, насколько ей хочется рухнуть в паническом страхе». Например, в лифте она говорила: «Знаете, доктор, я очень стараюсь испугаться, упасть в обморок – и напрасно: не получается, и все тут». Впервые за много лет она сумела прогуляться за пределами клиники и тоже старалась напугаться, но ей это так и не удалось. *За пять месяцев* пациентка полностью избавилась от всех симптомов. Впервые *за 24 года (вчитайтесь в эту цифру)* она смогла без малейших признаков страха поехать на выходные домой. Вернее, нет, не совсем: оставалась проблема с переходом по мосту, и потому в тот же вечер, когда она вернулась в больницу из дома, доктор Герц усадил ее в свою машину, отвез к мосту и попросил перейти мост: «Постарайтесь же, наконец, испугаться так сильно, как только можете», – сказал он ей. «Не получается, я не могу испугаться, ничего не получается, господин доктор», – отвечала она. Вскоре после этого пациентку окончательно выписали из клиники, и вот уже четыре с половиной года она ведет нормальную и счастливую жизнь в кругу семьи и если обращается раз-другой в год к доктору Герцу, то лишь затем, чтобы выразить свою благодарность.

Д. Ф., 41 год, женат, отец двух девочек, страдал от типичного «экзистенциального вакуума». Кроме того, он не мог делать записи в присутствии других людей, его тут же охватывала дрожь. Это превратилось в серьезное препятствие для профессиональной деятельности, тем паче когда он не смог уже и выполнять в присутствии других людей действия, требующие точных движений: так, он не мог в компании поднести ко рту наполненный стакан, не говоря уж о том, чтобы раскурить сигарету. В курсе терапии ему посоветовали «продемонстрировать всем, какой он замечательный "дрожалка"». «Покажите всем, как вы нервничаете, как расплескиваете во все стороны кофе». И после трех сессий он уже не мог больше это продемонстрировать: «Ничего не получается: я перестал дрожать. Я даже не могу себя заставить испугаться, как ни стараюсь». Такова была, дословно, его реакция, а там и с экзистенциальным страхом совладать удалось.

А. С., 30 лет, мать четырех детей, страдала от сильных панических атак, в особенности от постоянного страха смерти. В подробности ее истории болезни здесь углубляться не стоит, достаточно сказать, что в данном случае инструкция парадоксальной интенции звучала так: «Отныне вы будете не менее трех раз в день умирать от инфаркта!» Следует отметить, что в данном случае причиной невроза стал конфликт с супругом. После краткого курса лечения методом парадоксальной интенции сразу же наступило облегчение, и вскоре госпожа С. смогла также разобраться в ходе психотерапевтического лечения и с супружескими конфликтами. «*Не может быть и речи о том, чтобы заменить парадоксальной интенцией понимание и проработку всех видов невротических конфликтов.* Разумеется, дело скорее в том, чтобы даже в

тех случаях, когда парадоксальная интенция приведет к успеху, проводить лечение таких конфликтов также методами традиционной психотерапии или логотерапии».

В. С., 35 лет, женат, отец троих детей. Его домашний врач сообщил доктору Герцу, что мужчина боится умереть от инфаркта, особенно во время (и по причине) полового акта. Было проведено подробное медицинское обследование, и все результаты, в том числе ЭКГ, оказались в норме. Когда доктор Герц впервые увидел этого пациента, мужчина был напряжен, печален и тревожен. Он признался доктору Герцу, что постоянно находится в таком нервном состоянии и легко впадает в панику, но раньше до подобных состояний не доходил. Затем он пояснил, что как-то ночью, непосредственно после полового акта, отправился в ванную умыться, наклонился над ванной и почувствовал сильную боль в области сердца. Это вызвало у него панический страх, усугубившийся при мысли, что его сестра умерла от порока сердца в 24 года, а мать – в 50 лет. Он решил, что сейчас и его постигнет та же участь. Пациента прошиб пот, он думал, что настал его смертный час. С той ночи он регулярно считал свой пульс, а страх, естественно, то и дело вызывал усиленное сердцебиение. Уверения терапевта, что его организм в полном порядке, он пропускал мимо ушей. А ведь на самом деле он всего лишь потянул мышцы груди, неудачно наклонившись над ванной. Но эта мгновенная боль послужила пусковым механизмом, запустившим порочный цикл тревожного ожидания. В ходе логотерапевтического лечения все это удалось пациенту объяснить, и он получил задание изо всех сил торопить приближение инфаркта – да, пожелать себе «прямо тут, на месте, умереть от сердца». На это пациент отвечал уже со смехом: «Доктор, я стараюсь, но не получается». И все же врач настаивал, чтобы он всякий раз поступал именно так, едва почувствовав подступающую тревогу. Сессия закончилась советом «сделать все для того, чтобы не меньше трех раз в день умирать от сердечного приступа». Через три дня пациент вернулся к врачу – совершенно избавившись от симптомов. Ему удалось весьма успешно применить парадоксальную интенцию: хватило всего трех визитов к врачу, и с тех пор, уже полтора года, не наблюдается никаких рецидивов.

П. К., 38 лет, женат, отец двух подростков, 21 (!) год страдал от тяжелых симптомов невроза навязчивости и тревоги. На первом плане – страх сделаться гомосексуалом и таким образом оказаться выброшенным из общества, когда он непроизвольно цапнет за гениталии какого-нибудь оказавшегося рядом мужчину. Психиатр уже готов был поставить диагноз «шизофрения», пациент получал интенсивное лекарственное лечение, а также лечение электрошоком, но ничто не давало сколько-нибудь заметного облегчения. Когда доктор Герц в первый раз принял этого пациента, господин К. был напряжен, заметно возбужден и плаксив. «20 лет я живу в аду! Как я только ни лечился – лишь моя жена знает обо всем, – но, поверьте, легче мне бывает только во сне!» Этот страх схватить кого-то за пенис становился особенно сильным, когда мужчина должен был сходить к парикмахеру. Ему заранее рисовалось не только изгнание из общества, но и потеря работы. Десятки других навязчивых страхов, которые в самом деле превращали его жизнь в ад, здесь перечислять не стоит. Суть в том, что они сделались для него препятствием ко всем радостям жизни, в частности, пациент не мог поехать в отпуск. Полгода дважды в неделю проходили встречи с логотерапевтом, удавалось устранить один симптом за другим. И – это важнейший момент! – получив «совет» при каждом удобном случае на улице, в ресторане и где угодно хватать первого подвернувшегося мужчину за пенис, пациент рассмеялся – рассмеялся над собственными навязчивыми страхами, и вскоре они уже вовсе перестали его беспокоить. А самым выразительным доказательством исцеления стал его отчет о первом в жизни полете, на который он также вскоре отважился: вернувшись из Флориды (впервые за много лет он вообще смог отлучиться из родного города!), пациент сообщил доктору Герцу, как он в самолете «из кожи вон лез», нагоняя на себя панический страх, а главное, представлял, как он «будет бегать по салону и дергать одного за другим мужчин за пенис» – а результат? Ни капли страха, напротив, поездка и отдых превратились в непрерывную череду радостных

событий. Пациент полностью освободился от своего недуга и был во всех отношениях доволен жизнью, которая наконец-то пришла в норму.

А. А., 31 год, замужем, на протяжении девяти лет страдала различными фобиями, в первую очередь – тяжелой агорафобией. Наконец ее состояние ухудшилось настолько, что пациентка вовсе не могла выйти из дома. Она многократно лечилась в психиатрических больницах и университетских клиниках, пробовала и психоанализ, и электрошок, и лекарственную терапию, но ей ничто не помогало, и прогноз был неблагоприятный. «Логотерапевтическое лечение, конкретно методом парадоксальной интенции, было в этом случае проведено одним из моих ассистентов, которого я обучал технике Франкла, и длилось не более шести недель. После этого пациентка покинула нашу клинику, полностью избавившись от всех симптомов и вот уже три года не имела рецидивов».

С. Х., 31 год, случай, весьма похожий на предыдущий, с тем отличием, что ее невроз затянулся на 12 (!) лет. Она много раз госпитализировалась и безрезультатно проходила многочисленные лечебные мероприятия в санаториях. Наконец в 1954 году ей сделали *лейкотомию,* но тоже безуспешно. После применения парадоксальной интенции состояние улучшилось за шесть недель. «Пациентка была выписана из больницы и на протяжении трех с половиной лет у нее не отмечается никаких рецидивов или осложнений».

На симпозиуме по логотерапии в рамках 6-го Международного конгресса по психотерапии доктор Герц докладывал о двух случаях.

Госпожа Р. В., 29 лет, мать троих детей. Из-за развивавшейся на протяжении десяти лет фобии она уже неоднократно подвергалась различным видам психиатрического лечения. Пять лет назад она была доставлена в санаторий, где ее пытались лечить электрошоком. За два года до того, как ее лечением занялся доктор Герц, она лечилась в больнице штата Коннектикут. По выходе из больницы пациентка обратилась к другому психоаналитику и еще два года продолжала лечение у него. В результате она научилась психодинамически истолковывать свой невроз, однако так от него и не избавилась. К тому моменту, как она обратилась к доктору Герцу, она страдала от множества фобий: от страха высоты, страха одиночества, не могла есть в ресторане из страха, что с ней случится приступ паники или рвоты, не смела входить в супермаркеты и ездить в метро, вообще избегала толпы, но не могла и одна ездить в машине, с трудом останавливалась на красный свет, боялась в церкви громко закричать или выругаться во время службы и т. д. Доктор Герц предложил пациентке пожелать себе все то, чего она до тех пор боялась. Пусть представит себе, как с мужем и друзьями приходит в ресторан и прямо за едой «блюет людям в лицо» и совершает «худшее свинство, какое можно придумать». Пациентка в самом деле попыталась объездить на машине супермаркеты, съездила в парикмахерскую, «постаралась нагнетать в себе как можно больше страха» и наконец с гордостью отчиталась, что ей все благополучно удалось проделать. Шесть недель спустя уже супруг жаловался на то, что она слишком часто куда-то уезжает. Вскоре она уже самостоятельно ездила на машине к доктору Герцу и обратно – за 80 километров. «Я уже всюду езжу одна», – с гордостью докладывала она. Через четыре месяца после начала лечения методом парадоксальной интенции она отправилась за 160 километров в Нью-Йорк, проехала по мосту имени Джорджа Вашингтона, по тоннелю имени Линкольна, объехала огромный город на автобусах и метро и наконец – вершина торжества над своими страхами и полного освобождения – поднялась на лифте на крышу высочайшего в мире здания, небоскреба Эмпайр-стейт-билдинг. «Это было великолепно!» – восклицала она. Муж подтвердил доктору Герцу: «Моя жена стала другим человеком, она теперь и сексом занимается с удовольствием». Супруги обзавелись четвертым ребенком, и семья вела совершенно нормальную жизнь. С тех пор в течение двух с лишним лет никаких рецидивов. Психотерапевтическое решение подкреплялось небольшими дозами валиума (25 миллиграммов в день).

А вот случай пациента с неврозом навязчивых состояний: господин М. П., 56 лет, юрист, женат, отец 18-летнего студента. 17 лет назад его охватило «внезапно, словно гром с ясного неба, ужасное навязчивое представление», будто он на 300 долларов занизил свой подоходный налог и таким образом обманул государство, хотя он составлял декларацию добросовестно и умело. «От этой мысли я никак не мог отделаться, как бы ни старался», – рассказывал он доктору Герцу. Ему уже виделось, как за такой обман его судят, сажают в тюрьму, газеты разносят скандальную историю, профессионально он мертвец. Он отправился в санаторий и там прошел сначала психотерапевтический курс, затем получил 25 ударов током, но безо всякого успеха. Состояние его со временем ухудшилось настолько, что пришлось закрыть адвокатскую контору. Бессонными ночами он боролся с навязчивыми представлениями, которые день от дня множились. «Только избавишься от одного, уже появляется другое», – рассказывал он доктору Герцу. И он принялся все перепроверять, даже колеса своей машины. В особенности его мучило навязчивое беспокойство, как бы не истек срок какой-нибудь из его многочисленных страховок, вдруг он упустил этот момент. Ему приходилось постоянно перечитывать и их тоже, а затем он запирал их в специальный стальной сейф, предварительно в сотый раз изучив каждую страницу. Наконец он купил у лондонской страховой компании Lloyds специальную страховку от последствий какой-либо неумышленной и непредвиденной ошибки, если он допустит ее в своей профессиональной практике, однако вскоре с адвокатской карьерой было покончено: навязчивая потребность в повторных действиях сделалась столь острой, что пациента уложили в психиатрическую клинику Миддлтауна. И тогда началось лечение у доктора Герца методом парадоксальной интенции. На протяжении четырех месяцев мистер П. проходил курс логотерапии по три раза в неделю. Вновь и вновь врач советовал ему применять такую формулировку парадоксальной интенции: «Мне на все плевать! К черту перфекционизм. Меня все устраивает – пусть хоть в тюрьму сажают. Чем раньше, тем лучше. Бояться последствий собственных ошибок? С какой стати? Если меня за это посадят – что там, что тут, невелика разница, – зато мне вернут деньги, мои славные денежки, которые я бросил в пасть этим лондонским господам…» И далее он, как полагается в парадоксальной интенции, желал себе сделать как можно больше ошибок в прошлом, а уж в будущем и вовсе громоздить ошибку на ошибку, доказать собственным секретаршам, что он «величайший в мире путаник». Доктор Герц совершенно уверен в том, что полное отсутствие какой-либо заботы с его стороны (как, мол, без него исполняются его инструкции) сыграло свою роль, когда пациент учился не только формулировать парадоксальную интенцию, но еще и придавать ей юмористический оборот, к чему доктор Герц, конечно, тоже приложил руку. В частности, он приветствовал пациента, когда тот входил в его кабинет: «Как! Боже мой, вы еще на свободе? Я-то думал, вы давно сидите за решеткой, уже и в газетах высматриваю, не пишут ли о большом скандале, вызванном вашими ляпами». Пациент в ответ громко хохотал и все более усваивал подобное ироническое отношение и применял его к себе, высмеивая собственные неврозы. Например, он говорил: «Мне на все наплевать, пусть запрут, зато страховая компания обанкротится». А теперь перенесемся: на год вперед, лечение давно закончено. «Эти формулы, которые вы, господин доктор, называете парадоксальной интенцией, сработали как нельзя лучше, они сотворили чудо, только так я могу это назвать. За четыре месяца я стал другим человеком. Да, порой мне в голову стучится какой-нибудь из старых дурацких страхов, но, понимаете, нынче я могу сам с ним расправиться, теперь я знаю, как с ним обойтись!» И со смехом пациент добавил: «А главное, господин доктор, нет ничего приятнее, чем чтоб тебя взяли да и заперли покрепче и надолго!»

Тот факт, что логотерапия может сравнительно быстро воздействовать на поведение, подтверждается и докладом Эвы Нибауэр-Коздеры[88] по статистическим результатам применения основ логотерапии и экзистенциального анализа в ее практике: в 75,7 % случаев наступило улучшение или полное излечение, причем такое улучшение, что дальнейшая психотерапия

не требовалась. Доктор Герц поясняет: «Количество сессий зависит от давности заболевания. Острые случаи, которые развивались всего несколько недель, не более месяца, согласно моему опыту, вылечиваются за 4–12 встреч с врачом. Пациенты с многолетним анамнезом для полного выздоровления нуждаются в среднем в двух сессиях еженедельно на протяжении от полугода до года, однако нужно настоятельно подчеркнуть, как важно проторить путь для только что усвоенной новой модели поведения, то есть для изменения установки в смысле парадоксальной интенции. Но мы же знаем бихевиористскую теорию обучения, согласно которой любое изменение установки, которое должно разомкнуть условный рефлекс, в рамках которого человек действует, сначала само должно быть подготовлено – для этого требуется определенный тренинг».

На проходившем в Лондоне симпозиуме, посвященном логотерапии, доктор Герц подчеркивал, что психотерапевт, желающий применить парадоксальную интенцию, должен быть очень терпелив и упорен, иначе ему не добиться успеха. Успех лечения методом парадоксальной интенции полностью зависит от того, насколько врач владеет этой техникой. Так, один коллега провозился полтора года с пациенткой, пытаясь методом парадоксальной интенции избавить ее от агорафобии и клаустрофобии. Доктору Герцу хватило четырех встреч с той же пациенткой, чтобы она решилась выйти из дома, сходить за покупками и даже приехала к нему в больницу – за 30 километров от дома.

Наконец, доктор Герц подвел статистические итоги своей работы.

За последние шесть лет он применял метод парадоксальной интенции к 29 пациентам с фобиями и к шести – с неврозом навязчивых состояний. Из пациентов с фобиями 22 вылечились, пятерым стало намного лучше, у двоих никаких изменений не отмечалось, но в этих двух случаях фобии имели вторичную выгоду. Из шести пациентов с неврозами навязчивых состояний четверо вылечились, а двум стало настолько лучше, что вот уже три года они вполне работоспособны. В этой связи нужно, вероятно, упомянуть, что подавляющее большинство случаев давно перешли в хронические: один пациент страдал от невроза 24 (!) года, и все остальные методы терапии уже были испробованы.

Часто высказывается мнение, что результаты лечения методом парадоксальной интенции закрепляются ненадолго. Эти опасения необоснованны: во-первых, уже наблюдалось немало случаев, когда наступившее благодаря парадоксальной интенции излечение сохранялось годами и даже десятилетиями без рецидивов, а во-вторых, дополнительное подкрепление мы получаем из сферы развиваемой ныне доктором Гансом Айзенком бихевиористской психотерапии: оказывается, мнение, будто так называемая симптоматическая психотерапия рано или поздно приводит к появлению новой симптоматики, поскольку она не излечивает причины невроза, всего лишь предрассудок. Приведем собственные слова Айзенка: «The notion has been accepted without proof in the first place, and has been perpetuated through indoctrination»[49], 90. И далее Айзенк заявляет еще решительнее: «The fact that so-called symptomatic cures can be achieved which are long-lasting and do not produce alternative symptoms argues strongly against the Freudian hypothesis»[50].

Своими успехами может похвастаться и непсихоаналитическая психотерапия, в особенности рефлексологическая школа. И эти успехи умножаются, как только врачи осмеливаются заглянуть в духовное, то есть собственно человеческое, измерение. «Огромное преимущество связано с лечением невротических и других болезненных симптомов не на том же, а на более высоком, на сугубо личностном уровне»[89].

---

[49] «Это мнение изначально было принято без доказательств и увековечено предрассудком» (*англ.*).

[50] «Тот факт, что результат так называемого симптоматического лечения оказался долговечным и никаких новых симптомов не последовало, по сути опровергает гипотезу Фрейда» (*англ.*).

Специалисты, ориентированные на экспериментальную психологию, которым благоволит Айзенк, относятся к своим достижениям критически. Характерно, что сам Айзенк и приверженцы его строгого исследовательского подхода признают, нисколько не пытаясь отрицать, сам факт конституциональной предрасположенности к неврозам: «Neurotic symptoms tend to appear most frequently in people who may be supposed to be endowed genetically with an overreactive autonomic system»[51]. Принимая во внимание конституциональные истоки невротических заболеваний, психотерапия и может работать только с симптоматикой: «Treatment on psychological grounds can only be symptomatic, since treatment of the predisposition must ultimately be by genetic or chemical means»[52]. И тем паче в опубликованных под редакцией Айзенка работах экспериментально ориентированных психологов находит подтверждение логотерапевтический тезис о важности размыкания вторичных циклических механизмов.

Однако бихевиористский подход ценен не только в теории, но и на практике, хотя и с оговоркой: принятая бихевиористской психотерапией теория не выходит за пределы психологического уровня в собственно человеческое измерение, в ноологическое, но останавливается на том, что Олпорт именует «механической моделью» и даже «крысиной моделью» (*англ.* machine model, rat model) человека, – это неизбежно для односторонне экспериментальной и бихевиористски ориентированной психологии. Отсюда следует, что такая сугубо человеческая позиция, как юмор (ни одно животное не способно смеяться), не может быть сведена к психологической, «под-человеческой» проекции, но вполне раскрывается лишь в духовном пространстве специфических человеческих феноменов.

В противоположность выдвигаемой Вольпе «терапии разобусловливания» Бьерн Квилхауг[90] и Петрилович[91] указывают, что логотерапия выходит за пределы уровня процесса обучения и условных рефлексов – и способствует трансценденции пациента! – поскольку она рассматривает симптомы невроза не на одном с ними уровне, но из другого измерения, измерения собственно человеческих явлений. Например, в случае парадоксальной интенции мобилизуется важное и собственно человеческое умение дистанцироваться от невроза. Точно так же в рамках парадоксальной интенции мобилизуется замечательное человеческое свойство – юмор.

Так или иначе с помощью негативной практики, реципрокного торможения или парадоксальной интенции психотерапия умеет разрывать «механизм обратной связи». Мы описали невротические типы реакции, обусловленные этим механизмом, классифицировали их как *модели поведения при неврозе тревоги, неврозе навязчивых состояний и сексуальном неврозе* в зависимости от основной тенденции, которой может быть *бегство от страха, борьба с навязчивостью и борьба за удовольствие*[92]. В этой связи мы не упустим случая заметить, что в конечном счете решающий шаг ведет нас за пределы парадоксальной интенции, поскольку он должен увенчаться «де-рефлексией», как это именуется в логотерапии: победа над неврозом удается нам в той мере, в какой *аналитически выявляются и перерабатываются* конкретные возможности смысла, осуществление и реализация которых апеллируют к личности пациента и экзистенциально от него требуются. Вспомним мудрое предупреждение Эрнста Кречмера: «Нужно придать жизни сильное позитивное устремление к соответствующей личности цели. В стоячей воде разрастаются комплексы, но сильное течение их смывает и уносит прочь»[93].

«Сама собой разумеется необходимость психотерапевтически прорабатывать в целом историю пациента и его конфликты. Но парадоксальная интенция и логотерапия вообще не ставят себе задачу заменить собой или вытеснить прежние методы психотерапии»[94]. «Я не считаю уместным выстраивать противопоставление психоанализа и логотерапии. Вполне возможно, что успехи, достигнутые в применении парадоксальной интенции, можно понимать и

[51] «Невротическая симптоматика склонна чаще всего проявляться у людей, которые генетически унаследовали гиперреактивную автономную нервную систему» (*англ.*).

[52] «Психологическое лечение может заниматься только симптомами, ибо предрасположенность можно лечить только генетическими или химическими средствами» (*англ.*).

истолковывать с точки зрения психоанализа. Первая попытка такого рода была предпринята Эдит Джоэльсон. И в любом случае можно утверждать, что фобии, которые интерпретируются как продукт подавленной агрессии, могут быть устранены, когда пациент – например, с применением парадоксальной интенции – побуждается к тому, чтобы сделать именно то, перед чем испытывает страх, иными словами, хотя бы символически прожить свою агрессию» (Герц)[95]. «И тем не менее мы прекрасно понимаем, что психиатры, потратившие много лет на получение образования в области психоанализа, с трудом могут преодолеть *предвзятое отношение* к технике Франкла и самостоятельно, в собственной практике, проверить действенность логотерапевтических методов. Однако дух академического спора побуждает нас непредвзято проверять любые предоставившиеся возможности терапии. Это тем более относится к методам логотерапии и особенно парадоксальной интенции, которая изначально задумана вовсе не как замена, но как продолжение уже существующих методик психотерапии».

Человек, с тревогой ожидающий очередной бессонной ночи, конечно же, мечтает о сне, однако именно это напряженное желание не дает ему покоя, не позволяет уснуть, потому что непременное и главное условие сна – расслабиться, а расслабиться такой человек как раз и не может. Итак, в психотерапии нарушений сна вновь требуется разорвать порочный круг тревожных ожиданий. И это мы опять-таки можем быстрее и проще всего осуществить с помощью парадоксальной интенции, лишив силы этот специфический страх перед нарушениями сна. Необходимо также, чтобы больной занялся расслабляющими упражнениями. Нужно научить его настолько доверять своему организму, чтобы он поверил, что организм столь же безусловно предоставит ему сон, сколь безусловно он нуждается во сне.

Доктор Ханс Иоахим Форбуш из психиатрической клиники Университета Вандербильта в Нэшвиле (штат Теннесси) докладывал на заседании Австрийского общества медицинской психотерапии о применении парадоксальной интенции при тяжелых хронических нарушениях сна. За год ему удавалось вылечить от 33 до 38 пациентов с хронической (до десяти лет) бессонницей, причем курс лечения составлял в среднем одну неделю. Эти пациенты уже лечились у других специалистов – безрезультатно, и в половине случаев отмечалась выраженная медикаментозная зависимость. Можно привести два случая из подборки доктора Форбуша.

Первый: журналист, 41 год, 20 лет страдает алкоголизмом и не в последнюю очередь из-за нарушений сна. Неоднократно госпитализировался в состоянии белой горячки. В последние три года не мог работать по профессии. После поступления в больницу отреагировал на первую попытку парадоксальной интенции громким смехом, обозвал доктора Форбуша сумасшедшим («you are crazy») и сделался агрессивен. Напоследок он все же согласился испробовать этот метод («to give it a trial»), выразив при этом уверенность, что без сильных лекарств ничего не получится. Ему порекомендовали по ночам разгуливать по коридорам или в саду клиники или же садиться работать, например писать статью. Успеха не пришлось долго ждать. Уже через неделю пациент впервые за много лет проспал три часа подряд, а за следующие две недели сон полностью нормализовался. Позднее, в ходе более основательного психотерапевтического лечения, которое, разумеется, стремилось проникнуть глубже в истоки симптоматического нарушения сна, пациент мимоходом заметил, что до такой степени усомнился в медицинской квалификации доктора Форбуша, что подумывал пустить в ход старые связи и лишить этого шарлатана руководящей должности в клинике Нэшвиля. Тем временем нормализация сна произвела на него сильное впечатление, и он во время дальнейшего пребывания в клинике (для лечения алкоголизма) сделался неистовым проповедником парадоксальной интенции среди пациентов и сыграл ключевую роль в психотерапевтической группе алкоголиков.

Второй случай: рабочий, 49 лет, дважды подвергался трахеотомии в связи с психогенным ларингоспазмом. Когда после первого случая трахеостома была удалена, пациент с таким напряжением ждал нового приступа удушья, что ему действительно вновь понадобилась эта операция. Принимая во внимание также другие диагнозы (реактивная депрессия и сопутству-

ющие мысли о самоубийстве), его направили в клинику Нэшвиля. Там же предстояло удалять канюлю. Но еще до удаления началась целая серия приступов удушья, и тревожность все возрастала. Тогда врачи «перешли в атаку», применив парадоксальную интенцию. Канюлю удалили, а доктор Форбуш посоветовал пациенту «вызвать настоящий приступ» и повторить разок-другой. Опять-таки – полный успех. Уже через несколько дней можно было окончательно закрывать стому. Тогда занялись проблемой тяжелой хронической бессонницы, вновь пустив в ход парадоксальную интенцию. Через несколько дней и этот симптом удалось снять. Пациент, уже более года не работавший, смог после выписки из больницы Нэшвиля возобновить профессиональную деятельность, и повторные проверки подтвердили отсутствие каких-либо рецидивов[96].

О специфическом опыте применения парадоксальной интенции сообщали Фольхард и Ланген[97]: «Парадоксальная интенция в первую очередь успешно применяется для лечения фобий, невроза тревоги и сексуальных расстройств». Также профессор Ханс Иоахим Прилл[98] из женского отделения Университетской клиники Вюрцбурга сообщает, что в указанных случаях «парадоксальная интенция сработала». В одном случае пациентка четыре месяца не покидала постель, стремясь забеременеть. Она до такой степени зациклилась на задаче обзавестись ребенком, что профессор Прилл[99], «прибегнув к модифицированной парадоксальной интенции, заявил ей, что о беременности сейчас не может быть и речи, потому что сначала нужно физически привести себя в форму, иначе наступит бесплодие. Ей пришлось отказаться от несбыточного желания родить ребенка, и после тяжелой аффективной реакции пациентка быстро поправилась – настолько, что две с половиной недели спустя сообщила врачу о наступлении беременности».

Напоследок я пикантности ради приведу такой случай: В диссертации «К этиологии и терапии заикания и в особенности о применении метода парадоксальной интенции В. Франкла» (Zur Ätiologie und Therapie des Stotterns unter besonderer Berücksichtigung der paradoxen Intentionsmethode nach V. E. Frankl. Psychiatrische und Nerven klinik der Universität Freiburg im Breisgau, 1960) Манфред Айземан приводит «впечатляющий пример спонтанного применения парадоксальной интенции», которым он обязан Гопперту. «Пациент-заика сообщил, что однажды в компании решил рассказать анекдот про заику. Когда он принялся подражать заике, то внезапно заговорил легко и свободно, так что один из слушателей перебил его замечанием: "Бросьте, вы совсем не умеете заикаться"».

Не менее ценным кажется мне личное наблюдение, которым со мной поделился директор клиники нервных заболеваний при Майнцском университете профессор Генрих Кранц:

«Много лет назад, когда я еще практиковал во Франкфурте, задолго до того, как я впервые услышал о вас и вашей парадоксальной интенции, пришел ко мне ученик средних классов гимназии со страшным заиканием. Сам по себе случай вполне заурядный, но вот что интересно: мальчик рассказал мне о единственной ситуации, когда он не сумел заикаться, хотя и пытался. Его класс готовил спектакль, в котором имелась роль заики. Разумеется, эту роль отдали ему… а он "засбоил": на всех репетициях произносил каждое слово без запинки. Пришлось отдать эту роль другому!»

3. К психологии меланхолии

Эндогенные психозы также могут быть объектом логотерапевтического лечения. Разумеется, в таком случае мы лечим не эндогенный компонент, а реактивный, психогенный компонент, который возникает в качестве реакции. Мы уже обсуждали духовную позицию человека по отношению к его «душевной» судьбе, проявляющейся в форме психического заболевания, и выделили «патопластический фактор, который, в отличие от патогенетических компонентов, представляет собой результат формирования факта психотического процесса. В той же связи

мы приводили пример изначально эндогенной депрессии, при которой наряду с медикаментозным воздействием было возможно не только психотерапевтическое лечение психогенного фактора, но также – сверх обоих этих методов – специально логотерапевтическое. Логотерапия помогла пациентке переосмыслить свое отношение к болезни как к судьбе и одновременно изменить свою позицию по отношению к жизни в целом, увидев в ней задачу.

Очевидно, что еще прежде, чем логотерапия сумеет изменить духовную позицию человека по отношению к психотическому процессу – в той мере, в какой это изменение вообще возможно, – позиция складывается в уже произошедшей «патопластике». Внешнее поведение психотического пациента не представляет собой всего лишь прямое последствие рокового «тварного» недуга: это также выражение его духовной позиции. Позиция человека всегда свободна и потому имеет шанс быть или стать правильной. В этом смысле и психоз в конечном счете – испытание человека, человеческого в психотическом пациенте. Патопластика, которую психотическое начало получает от человеческого, становится испытанием человеческого. Остатки свободы, которыми пациент располагает и в психозе, в свободном выборе позиции по отношению к нему дают больному возможность реализовать ценности позиции. Логотерапия и должна указать ему эту остаточную свободу. И в психозе, и вопреки ему у больного сохраняется возможность осуществления ценностей, пусть даже только ценностей позиции.

По нашему мнению, в жизни больного психозом остается все же определенная степень свободы. Человек, страдающий эндогенной депрессией, может держаться вопреки депрессии. У меня есть возможность подтвердить это предположение выпиской из истории болезни – подлинным человеческим документом. Пациентка была монахиней-кармелиткой, и в своем дневнике она отразила ход болезни и лечение (заметим: лечение было также лекарственным, не только логотерапевтическим). Я ограничусь цитированием отрывка из этого дневника: «Печаль – постоянная моя спутница. Что бы я ни делала, на душе у меня словно свинцовая гиря. Где мои идеалы, все то великое, прекрасное, доброе, к чему я некогда устремлялась? Утомленной скукой охвачено мое сердце. Я живу, словно в вакууме, порой мне бывает отказано даже в боли». Итак, мы видим описание *melancholia anaesthetica*. Пациентка продолжает свой рассказ: «В этой муке я взываю к Богу, нашему общему Отцу. Но и Он молчит. Тогда я мечтаю об одном – умереть, по возможности прямо сегодня, лучше сразу». И вот поворотный момент: «Если бы я не имела веры и не сознавала, что не властна над собственной жизнью, я бы давно уже от нее избавилась». И далее монахиня с торжеством заключает: «В этой вере начинается преображение всей горечи страдания. Ведь кто думает, будто жизнь человека должна следовать от успеха к успеху, тот подобен глупцу, стоящему на строительном участке и дивящемуся, качая головой, зачем же тут копают, если собираются строить собор. В каждой человеческой душе Господь строит себе храм, и в моей душе Он как раз закладывает фундамент. Моя задача – с готовностью принимать удары его заступа».

Теперь мы попытаемся подвергнуть эндогенную депрессию экзистенциальному анализу, понять ее как модус экзистенции. Специальный экзистенциальный анализ эндогенной депрессии работает прежде всего с наиболее выделяющимся симптомом этого недуга – с тревогой. С соматической точки зрения эндогенная депрессия обусловлена снижением жизненных сил – не менее того, но и не более. Сам по себе этот упадок сил, в котором пребывает организм страдающего эндогенной депрессией, не объясняет меланхолическую симптоматику в целом, не объясняет также и присущей меланхолику тревожности. Основными видами тревоги являются страх смерти и страх перед упреками совести. Возникающие у меланхолика страх смерти и переживание вины мы сможем понять лишь тогда, когда примем их как форму человеческого бытия, модальность человеческой жизни. Но в чистом виде упадком сил их объяснить невозможно, да и сам этот упадок сил остается необъяснимым. Что-то за пределами самой болезни обеспечивает возможность меланхолических переживаний: лишь человеческий элемент превращает первичный, болезненный упадок сил в меланхолическое переживание, в форму человеческого

бытия. Сам по себе недуг эндогенной депрессии может привести лишь к таким симптомам, как психомоторное беспокойство или нарушение секреции, но меланхолическое переживание – это результат *взаимодействия человеческого в человеке с болезнью в нем же.* Некоторые проявления депрессии (в том числе тревожное возбуждение), вызванные органическими причинами, мы вполне можем вообразить и у животного, однако присущие именно эндогенной депрессии у человека патологические проявления – чувство вины, упреки самому себе, самообвинения – у животного никоим образом невозможны. «Симптом» мучений совести у человека с эндогенной депрессией не есть продукт эндогенной депрессии как физического заболевания, но представляет собой чисто человеческое «достижение». Понять муки совести можно, лишь выйдя за пределы физиологии, поняв их как человеческое проявление. Это человеческая тревога, это экзистенциальный страх!

Физиологическая «причина» эндогенной депрессии отвечает лишь за чувство неполноценности. Но факт, что нехватка сил переживается как неадекватность перед лицом своей задачи, выходит далеко за пределы эндогенной основы заболевания. Страх и тревогу переживают и животные, но беспокойная совесть и чувство вины знакомы только человеку, который отвечает за свое бытие перед своим долгом. Те психозы, которые наблюдаются у человека, совершенно непредставимы у животного, значит, существенный элемент в них составляет человеческое. Те органически обусловленные состояния, которые лежат в основе психоза, преобразуются в собственно человеческое и лишь тогда становятся психотическим переживанием.

В случае эндогенной депрессии психофизическая недостаточность должна быть пережита соразмерным человеку образом – как напряжение между собственным бытием и собственным долгом. Пациент с эндогенной депрессией чрезвычайно преувеличивает расстояние между своей личностью и своим идеалом. Упадок сил усугубляет *экзистенциальное напряжение,* вполне естественное для человеческого бытия как такового. *Разрыв между бытием и долгом* при эндогенной депрессии усиливается чувством собственной неполноценности. Для такого пациента разрыв между бытием и долгом превращается в *непреодолимую бездну.* В глубине этой бездны мы вновь увидим то, что лежит в основе любого человеческого бытия как бытия ответственного: совесть. Итак, страх меланхолика следует понимать как нечто, проистекающее из переживания преувеличенного напряжения между возможностью что-то осуществить и необходимостью это осуществить, – как собственно человеческое переживание.

Это меланхолическое переживание собственной радикальной неполноценности, неготовности выполнить задачу проявляется в различных формах. В меланхолической одержимости страхом обнищать, типичном для представителя среднего класса на пороге заболевания, задача понимается как обязанность зарабатывать деньги, и именно на нее направляется чувство собственной неполноценности. Шопенгауэр различал, «что я есть, что имею и чем кажусь»: муки совести и чувство вины такого человека, заболевшего эндогенной депрессией, в соответствии с основными его тревогами до болезни сосредоточиваются на «что я имею». Страх смерти у человека, который и до болезни ощущал неуверенность в своей жизни, переносит меланхолическое чувство неполноценности на задачу сохранения жизни, а страх перед муками совести у человека, который и до болезни остро сознавал свою вину (или просто педантичного), связан с задачей морального самооправдания.

Когда лежащее в основе эндогенной депрессии расстройство приводит меланхолика к чрезвычайно преувеличенному переживанию экзистенциального напряжения, идеал кажется ему недостижимым и он утрачивает чувство цели, упускает из виду будущее. «Моя жизнь развернулась вспять, – заявила пациентка, страдающая меланхолией. – Настоящее словно исчезло, я потерялась в прошлом». Утрате чувства будущего, переживанию этой «утраты будущего» сопутствует ощущение, будто жизнь кончена, время исчерпано. «Я стала видеть все другими глазами, – рассказывала пациентка, – я видела людей не какими они были вчера или сегодня, но каждого – в его смертный час, все равно, старик это был или ребенок. Я видела далеко

вперед и сама уже не жила в настоящем». В основе таких случаев эндогенной депрессии мы обнаруживаем восприятие мира «словно в Судный день», словно уже настали *dies irae*[53]. Если Кронфельд описывает экзистенциальное переживание шизофреника как «предчувствуемую смерть», то меланхолия оказывается переживанием «*перманентного Судного дня*».

Аффекту радости у маниакальных больных соответствует аффект горя у больных с эндогенной депрессией, а переживание маниакального высокомерия – переживанию меланхолической тревоги. Если у меланхолика возможности не поспевают за долгом, то у маниакального пациента, напротив, возможности далеко превосходят его обязанности. Так маниакальное чувство всевластия оказывается коррелятом к меланхолическому чувству вины.

И подобно тому, как меланхолический страх главным образом представляет собой страх перед будущим (страх перед катастрофой – страх перед катастрофическим будущим), так и пациент с маниакальным психозом уже перенесся в будущее: он составляет план, уточняет программу, рассматривает возможное как уже действительное – он «весь в будущем».

Переживая собственную неполноценность, страдающий эндогенной депрессией не способен понимать свою ценность. Эта слепота в отношении ценностей распространяется затем и на окружающий мир. Поначалу «ценностная скотома» депрессивного пациента располагается центрально, то есть затрагивает только собственное «Я», однако затем распространяется центробежно и приводит к обесцениванию также «не-Я». Пока обесценивается только собственное «Я», ощущается резкое падение собственной ценности по сравнению с ценностью мира. Так у меланхолика развивается чувство малоценности. Человек, страдающий эндогенной депрессией, не видит никакой ценности в себе и не находит смысла в своей жизни, что и вызывает мысли о суициде.

Далее нигилистический бред депрессии развивается следующим образом: вместе с ценностями исчезают и сами предметы, носители ценности: отрицается даже возможный источник ценностей, их субстрат. Здесь также в первую очередь затрагивается собственное «Я», доходит до деперсонализации: «Я не человек, – говорила одна пациентка, – я в этом мире ничто». Позднее в отрицание втягивается и весь мир, до полного уничтожения реальности. Так, один пациент, когда врач ему представился, ответил: «Нет никакого врача – нет и никогда не было».

Котар описал меланхолический синдром, при котором проявляются «идеи проклятия, идеи несуществования и невозможности умереть». Меланхолические «идеи проклятия» понятны сами по себе, раз мы уже разобрались с нигилистической деперсонализацией, а мысль о невозможности умереть, о личном бессмертии также выступает изолированно в определенных формах эндогенной депрессии. Эту картину болезни можно назвать «Агасферовой меланхолией». Но как понять этот тип заболевания в рамках экзистенциального анализа?

Чувство вины, усугубляющееся переживанием непреодолимого разрыва между бытием-в-мире и долгом, может достигать при эндогенной депрессии такого масштаба, что вина воспринимается как неизбывная, как задача, к которой пациент, с его чувством неполноценности, до такой степени не готов, что она останется неисполненной даже в бесконечной жизни. Только в таком ключе можно понять высказывания пациентов вроде нижеследующих: «Я буду жить, чтобы искупать свою вину. Для меня это преддверие ада». Представление о жизненной задаче достигает при таких формах эндогенной депрессии колоссальных размеров: «Я понесу тяжесть всего мира, – говорит больной, – во мне жива только совесть и ничего более. Все это очень меня угнетает. Все мирское, что меня окружает, от меня отвеялось, я вижу лишь потустороннее. Я должен создать целый мир – и не справляюсь. Сейчас я должен заменить моря и горы и все прочее, но у меня нет денег. Я не могу сам выскрести горную шахту и возродить погибшие народы не могу, но так должно быть. А теперь все обречено на гибель». Обесценивание не только самого себя, но и всего мира вызывает у людей с эндогенным психозом общую мизан-

[53] Дни гнева (*лат.*).

тропию. Такому пациенту противен уже не только он сам, но и все остальные. В его глазах ничто уже не обладает ценностью: «Denn alles, was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht»[54].

Эта фраза Мефистофеля отчасти передает те идеи о гибели мира, к которым сводится жизненное ощущение больного эндогенной депрессией, его ожидание катастрофы как глобальное чувство, его кататимный бред. И сверхчеловеческий масштаб, в котором должна исполниться жизненная задача, искаженная чувством собственной неадекватности, помогает нам понять в рамках экзистенциального анализа то чувство вины, которое в своей чрезмерности порождает такие безумные фразы, как, например: «Все должно исчезнуть, и я должен снова все породить – но я не могу! Я должен сделать все? Где же я возьму денег на все, от вечности до вечности? Я не смогу создать всех кобыл, и волов, и прочий скот, что существовал от начала времен».

Как при головокружении возникает иллюзия движения, так и в тревоге, которую Кьеркегор называл головокружением свободы, возникает своего рода иллюзия духовного движения, когда разрыв между бытием и долгом переживается как глубокая бездна и в итоге доходит до иллюзии исчезновения собственного «Я» и мира, бытия и ценностей.

В целенаправленной психотерапии эндогенных депрессий[100] следует проследить за тем, чтобы психотерапия сама (что в подобных случаях легко может произойти) не привела к ятрогенному обострению. Прежде всего, любая *попытка воззвать к пациенту,* потребовать, чтобы он взял себя в руки, полностью извращается, поэтому гораздо полезнее подвести пациента к тому, чтобы он принял свою депрессию как эндогенную, то есть чтобы он ее объективировал и сумел от нее дистанцироваться, насколько это возможно – а в легких и даже средней тяжести случаях это возможно! Мы уговариваем пациента не «собраться», но терпеливо сносить свое душевное заболевание, сознавая, что и слепота к ценностям, и неспособность найти в себе какие-то ценности и в жизни смысл относятся к сфере болезни. Мы помогаем пациенту понять, что он не отвечает за ход своей болезни, но имеет лишь две обязанности: во-первых, довериться врачу и медицинскому прогнозу – и мы можем ему гарантировать, что он по крайней мере выйдет из этой фазы тем же человеком, каким был до того, а во-вторых, терпеть самого себя до момента выздоровления.

4. К психологии шизофрении

В следующих общих психологических заметках о шизофрении, которые призваны способствовать экзистенциально-аналитическому пониманию данного недуга, мы будем исходить из клинических наблюдений. Мы многократно имели возможность наблюдать у целого ряда пациентов-шизофреников один своеобразный клинический феномен. Эти пациенты сообщали, что им кажется, будто их снимают в кино. В дальнейшей беседе выяснялось, что это чувство не проистекало из галлюцинации, пациенты не утверждали, будто слышали жужжание камеры или – в тех случаях, когда их не снимали на камеру, а «фотографировали», – не слышали щелчков фотоаппарата. В этом их переживании камера оставалась невидимой, оператор прятался. И эти идеи не носили паранойяльного характера, то есть не были вторичным бредом, возникающим из потребности рационализировать что-либо и разъяснить. Разумеется, встречались случаи бреда в чистом виде: такие пациенты утверждали, что своими глазами видели себя в недельном обозрении, а другие говорили, что враги, преследователи тайно их снимают для дальнейшего опознания. Такие параноидальные формы болезни мы исключим из текущего рассмотрения, поскольку в них ощущение «меня снимают» не переживается непосредственно, а задним числом внедряется в прошлое.

[54] Затем, что лишь на то, чтоб с громом провалиться,Годна вся эта дрянь, что на земле живет.*И. Гёте, Фауст. Перевод Н. Холодковского.*

Ограничив себя более узким кругом случаев, мы можем феноменологически и описательно обозначить это явление как *ощущение киносъемки.* Это ощущение представляет собой истинную галлюцинацию в том смысле, в каком об этом говорит Ясперс, но его можно отнести также к «первичным бредовым переживаниям», по терминологии Груле. На вопрос, как он сумел определить, что его снимают, если при этом ничего не было заметно, что указывало бы на присутствие фотографа или оператора, пациент обычно отвечает: «Я знаю, что это так, но не знаю, как это может быть».

Имеются также аналогичные случаи развития недуга, в которых вместо киносъемок выступает другая форма записи: так, пациенты утверждают, что их слова «фиксирует фонограф». Это просто акустический вариант той же галлюцинации киносъемки. Но встречаются и такие пациенты, которые утверждают, что их «подслушивают». Наконец, мы отнесем к этой категории и случаи, когда пациент со всей определенностью утверждает, что за ним «следят», или же он вполне убежден, что «о нем думают».

Что общего мы видим во всех этих феноменах? Мы можем указать вот что: человек воспринимается как объект, как *объект объектива* кинокамеры, если речь идет об «ощущении киносъемки», или фотокамеры, или же как объект, который записывается фонографом, но в любом случае как объект, за которым «подсматривает», который «подслушивает» другой человек, или даже как объект чужого «поиска» или «мысли». Если сложить воедино все эти вариации, мы получим: пациент считает себя объектом различных умышленных действий других людей.

Все перечисленные варианты сводятся к переживанию себя как объекта психической активности других людей: аппараты, о которых идет речь в первых случаях, представляют собой не что иное, как механическое дополнение психической активности, как техническое продолжение направленного акта подглядывания и подслушивания. (Так что понятно, почему в глазах шизофреника вся эта аппаратура тоже обладает мифической целенаправленностью.) При всех этих разнообразных проявлениях шизофрении мы имеем дело с первичным бредовым переживанием, которое можно было бы назвать *переживанием чистой объектности.* Исходя из всего вышесказанного, мы можем и все варианты бреда воздействия, наблюдения или преследования отнести к особым формам более общего переживания чистой объектности: в этих особых формах шизофреник воспринимает себя как объект наблюдения или преследования других людей.

Столь явное переживание чистой объектности мы будем рассматривать как аспект того центрального нарушения «Я», которое Груле называет «первичным симптомом» шизофрении. Вот что мы имеем в виду: как по линии геологического разлома можно судить о структуре более глубоких слоев породы, так и по первичным симптомам (так сказать, симптоматической поверхности) можно делать выводы о существе шизофренического «основного расстройства». Мы действительно можем свести различные проявления переживания чистой объектности к единой закономерности шизофренического переживания: шизофреник воспринимает себя самого так, словно он – субъект – превратился в объект. Он переживает психические акты словно в пассивном залоге. Если нормальный человек понимает, что и как он думает (наблюдает, внимает, влияет, слушает, ищет, преследует, снимает фотографии и фильмы), то шизофреник переживает все эти акты и интенции, собственные душевные функции так, словно они с ним происходят, словно «за ним наблюдают», «о нем думают» и т. д. Одним словом, шизофрения приводит к ощущению и переживанию пассивности собственных душевных функций. Это мы считаем основным принципом психологии шизофреника.

Интересно наблюдать, как воспринимаемая им пассивность принуждает пациента употреблять в речи вместо привычных форм глаголов пассивные. Так, пациентка, страдающая шизофренией, жаловалась на свои ощущения: ей кажется, будто она не «проснулась», а «была разбужена». Из *тенденции переводить шизофреническое переживание в пассив* и соответ-

ственно изменять также формы языка, мы можем объяснить и известные, типичные обороты речи, из которых выпадают глаголы и выстраиваются нагромождения существительных, зачастую сконструированных («электрофизирование» и т. д.): ведь глагол, обозначающий действие, как правило, предполагает и выражает активное переживание.

Типичная речь аутичного шизофреника, то есть также недостаточно «активного» по отношении к миру, характеризуется еще одним моментом – предпочтением экспрессии за счет изобразительной функции. Этим можно объяснить возникновение у некоторых шизофреников «искусственных языков» и даже понять эти языки, ведь нам удается объясняться на этих искусственных «языках» с их творцами, причем приходится также ограничиться экспрессией и общаться с пациентом скорее как с собакой: интонация гораздо важнее выбора слов.

Истолкование шизофренического переживания мира через пассивность психической деятельности близко к теории этого недуга у Берце. Как известно, Берце говорит о недостаточности психической активности у шизофреников. Главным симптомом он считает «гипотонию сознательного». Если соединить с этой самой «гипотонией сознательного» то, что мы только что обозначили как перевод переживания и восприятия в пассивный залог, мы сможем определить шизофрению в рамках специального экзистенциального анализа следующим образом: бытие «Я» как сознательное бытие «гипотонично», и ответственное бытие «воспринимается так, словно» оно подвергается воздействию. С точки зрения шизофреника, он ограничен в своем цельном человеческом бытии постольку, поскольку он уже не чувствует себя «существующим». Теперь становится понятно и значение шизофренического переживания, как определил его Кронфельд, назвав шизофрению «предвосхищенной смертью».

С тех пор как Берце научил нас различать продуктивные и негативные симптомы шизофрении, нам известно, что любое феноменологически-психологическое истолкование шизофренического переживания, а также его объяснение в рамках экзистенциального анализа должно ограничиваться лишь продуктивными симптомами. По нашему мнению, отличие между продуктивными и негативными симптомами шизофрении аналогично отличию между двумя видами опыта здорового человека, а именно между засыпанием и собственно сновидением. Шнайдер справедливо выбрал в своем исследовании психологии шизофрении «модель дремотного мышления», а не сны, как поступил Карл Юнг, сравнивавший шизофреника со «сновидцем среди бодрствующих».

Каким образом нормальное переживание погружения в сон напоминает шизофренические переживания, становится ясно, если вспомнить, что и в процессе засыпания наступает «гипотония сознательного» или, как выражается Жане, *abaissement mentale*. Уже Лёви рассуждал о «полуфабрикатах мышления», и Майер-Кросс говорит о «пустой шелухе мыслей» – все эти феномены проявляются и при нормальном процессе засыпания, и при шизофреническом расстройстве мышления. И когда школа Карла Бюлера, отпочковавшаяся от психологии мышления Вюрцбургской школы, рассуждает о «схеме мышления» и о «чистом характере» мышления, наглядно проявляется сходство в подходах всех трех авторов. Ведь если мы могли даже сказать, что засыпающий засыпает «над» чистым листом мысли и не заполняет его, то теперь нам ясно, почему в момент засыпания происходит то, чего обычно у нормального человека не отмечается: созерцается пустая страница акта мышления.

В противоположность такому состоянию при погружении в сон во сне господствует язык образов. В процессе засыпания достигается смещение сознательного до самого низшего уровня, который и определяется как «гипотония сознательного», и этот низший уровень сознательного наступает в тот момент, когда начинается сон, сон происходит уже на этом низшем уровне. В соответствии с изменением функционирования при переходе от бодрствования ко сну спящий человек «отступает» к примитивному, символическому языку сновидения.

Давайте вновь умышленно пренебрежем фундаментальным различием между продуктивными и негативными симптомами шизофрении и зададим себе вопрос, в какой мере также

и другие симптомы этого недуга, наряду с обсужденными выше (расстройство «Я» и нарушение процесса мышления), можно объяснить с точки зрения принятого нами принципа всеохватывающего переживания душевных процессов в формах пассива. Мы также не затронем вопрос о том, насколько укладывается в рамки «всеобщей пассивности» и моторика шизофреника – кататонические и каталептические проявления в особенности подходят под наш принцип объяснения, – и ограничимся лишь психологической проблемой галлюцинаций, голосов, которые слышат шизофреники. Если мы будем исходить из феномена мыслей вслух, то принцип пассивности даст нам ключ к разгадке: тот акустический феномен, который у здорового человека в форме так называемого внутреннего голоса непременно сопровождает (более или менее осознанно) процесс мышления, шизофреником воспринимается пассивно: он переживает эти явления так, словно они исходят не от него самого, а извне, то есть они переживаются по схеме наблюдения. Но когда человек переживает собственные, внутренние феномены как чужие, исходящие снаружи, – это и есть галлюцинация.

Такой принцип объяснения симптомов шизофрении – как результат пассивного переживания психических функций – едва ли найдет практическое применение в терапевтической сфере, однако эмпирическое подтверждение в его пользу мы привести можем. Так, однажды удалось помочь молодому человеку с выраженным сенситивным бредом отношений. Его обучили не наблюдать за тем, как за ним наблюдают, не следить за тем, кто якобы следил за ним – как *persécuteur persécuté*[55]. (Вопрос о том, прав он или ошибается, утверждая, будто за ним ведется наблюдение, с самого начала был исключен из обсуждения.) И в самом деле, чувство, будто за ним наблюдают, исчезло, как только пациент научился не наблюдать со своей стороны за окружением, за тем, как за ним наблюдают. Отказавшись от собственного наблюдения, пациент избавился от соответствующего пассивного переживания, пропало ощущение, будто за ним наблюдают. Тот факт, что с достигнутым психотерапевтическими средствами прекращением активного наблюдения совпало прекращение и пассивного переживания «быть наблюдаемым», по нашему мнению, можно объяснить лишь этой предпосылкой: данное заболевание привело к превращению переживания активного наблюдения в пассивную форму.

Специальный экзистенциальный анализ шизофрении не должен непременно ограничиваться нозологически безупречными случаями: этот подход к шизофренической форме восприятия может пригодиться и при анализе тех картин болезни, которые оказываются на периферии шизофренического круга нозологических форм. С этой целью мы далее присмотримся к тем формам шизоидной психопатии, которые в свое время помещались в рубрику так называемой психастении. Переживания этих больных описывались типично, как *sentiment de vide*[56], и тем самым предполагалось, что им недостает *sentiment de réalité*[57]. Один из наших пациентов, попытавшись выразить характер своих переживаний, сравнил себя со «скрипкой без деки»: он воспринимал себя самого, «как будто» был лишь «собственной тенью». Оплакиваемый им недостаток «резонанса» с окружающим миром вызывал у пациента то переживание деперсонализации, о котором мы уже говорили.

Уже Хауг в своей монографии показал, что переживание деперсонализации может быть спровоцировано форсированным самонаблюдением. К этому остается добавить лишь некоторые замечания.

Знание всегда есть не только знание чего-то, но и знание и о самом этом знании, и, далее, знание о том, что оно исходит от конкретного «Я». Первичный акт, рефлексируемый вторичным, рефлексирующим актом, сам по себе дан человеку в качестве психического и квали-

[55] Преследуемый преследователем (*фр.*).

[56] Чувство пустоты (*фр.*).

[57] Чувство реальности (*фр.*).

фицируется как психический; качество переживания «психического» формируется именно в рефлексии и через нее.

Попробуем представить эту взаимосвязь на биологической модели. Пусть первичному психологическому акту в этой биологической аналогии соответствуют ложноножки амебы, которая вытягивается от центра клетки навстречу какому-то объекту. Вторичному, рефлексивному акту соответствует в таком случае вторая, меньшая ложноножка, которая «обращена» к этой первой «рефлексирующей» ложноножке. И мы со всей очевидностью понимаем, что эта «рефлексирующая» ложноножка, если ее «слишком натянуть», утратит связь с плазмой клетки и оторвется. И тут мы уже получаем биологическую аналогию деперсонализированного переживания человека, который вынужденно наблюдает за самим собой. Ведь из-за «перенапряжения» того, что мы могли бы назвать «интенциональной дугой» – из-за излишнего самонаблюдения – возникает переживание нарушенной взаимосвязи душевных функций с «Я». Форсированный рефлексивный акт самонаблюдения утрачивает в переживании связь с первичным актом и активным «Я». Отсюда неизбежно следует утрата чувства активности и чувства личности: расстройство «Я» в форме деперсонализации.

Напомним: в сопутствующей рефлексии психического акта сам акт дан в качестве мостика между субъектом и объектом, и тем самым субъект дан в качестве носителя всей психической активности. «Имея что-то», я имею и что-то, и «иметь», и «себя самого»: я сам ведь и есть собственное становящееся осознанным «Я». Для такого осознания через саморефлексию также предлагается биологическая модель, а именно филогенез конечного мозга: *кора головного мозга* – анатомический коррелят рефлексирующего сознания – *охватывает, «изогнувшись», мозговой ствол, органический субстрат бессознательных влечений – и так же тормозящая функция сознания «рефлексирует вокруг» инстинктивных реакций диэнцефального центра.*

Мы сказали, что «интенциональная дуга» рефлексивного акта в случае деперсонализации так «натянута», что может разорваться, и таким образом пытались продемонстрировать расстройство чувства «Я» при форсированном самонаблюдении. Теперь становится ясно, что «гипотония сознательного» при шизофрении может или даже должна привести к аналогичному результату – расстройству «Я», как и «гипертония сознательного» при психастении, то есть и у шизоидных психопатов, и при усиленном самонаблюдении психопатов, страдающих неврозом навязчивости. Разница между шизофреническими расстройствами «Я» и психопатической деперсонализацией заключается лишь в том, что при первых (в связи с «гипотонией сознательного») интенциональная дуга «провисает», а при второй (в связи с «гипертонией сознательного») интенциональная дуга напрягается так, что «разрывается».

Когда уровень сознательного снижается, как обсуждалось выше, в момент засыпания, также отмечается физиологическая, то есть непатологическая, «гипотония сознательного». И мы ожидаем, что она проявится также в снижении тенденции к рефлексии. Мы можем в самом деле отметить, что во сне рефлексивная составляющая мышления более-менее отступает. Это отступление имеет явное последствие: образные элементы «свободно накапливающихся представлений» могут разыгрывать свои галлюцинаторные игры без коррекции со стороны рефлексии.

Напоследок всмотримся в данные специального экзистенциального анализа, указывающие на существенные различия между типом переживаний у страдающих неврозом навязчивости и шизофреников. При неврозе навязчивых состояний человек страдает от недостатка функции смешения и как следствие – от избыточной осознанности. Шизофреник страдает от «гипотонии сознательного» вследствие «недостатка психической активности». Отчасти в реальности, отчасти в переживаниях шизофрения доводит до ограничения «Я» не только как сознательного, но и как ответственного бытия, как ответственного бытия субъекта (переживание чистой собственной объектности и принцип пассивности!). Но вопреки всему даже у

шизофреника сохраняется какой-то остаток свободы по отношению к судьбе, а также по отношению к болезни, который всегда есть у человека, даже у больного, в любых ситуациях и в любой момент жизни, вплоть до последнего вздоха.

III. От светской исповеди – к медицинскому душепопечению

Saluti et solatio aegrorum[58]

В первой главе я старался показать, что современную психотерапию следует существенно дополнить, а именно применить в лечении души еще и духовное измерение. Данная глава посвящена возможности осуществить такое расширение терапии.

В первой главе мы заложили основы логотерапии, а далее в какой-то момент логотерапия оборачивается экзистенциальным анализом. Остается вопрос, должен ли – и вправе ли – психотерапевт заходить дальше этого пункта.

Психотерапевтическое значение исповеди подтверждается со всех сторон. Вновь и вновь мы убеждаемся, что возможность выговориться сама по себе оказывает существенное психотерапевтическое воздействие. Все, что говорилось в предыдущих главах насчет объективации симптомов и дистанцирования пациента, применимо к возможности выговориться как таковой, к возможности излить свою душевную невзгоду. *Поделившись своим горем, человек облегчает его груз.*

Психотерапия, в особенности психоанализ, брала на себя роль светской исповеди. Логотерапия, и в особенности экзистенциальный анализ, берет на себя роль медицинского душепопечения.

Поймите это правильно. *Медицинское душепопечение – не эрзац религии* и даже не замена психотерапии в том виде, в каком она существовала до сих пор, но, как мы уже говорили, их продолжение. Верующему человеку, обретающему спасение в сокровенной метафизике [101], нам предложить нечего, нечего было бы ему дать. Но загвоздка в том, как пойдет дело с неверующим человеком, если он в поисках ответа на глубоко волнующие его вопросы обратится к врачу. Если логотерапию заподозрят в попытке стать суррогатом религии, скажем заранее: это ей совершенно чуждо. И логотерапию, и экзистенциальный анализ мы осуществляем как врачи, и врачами останемся. Мы не собираемся конкурировать со священниками. Но мы хотим расширить круг медицинской ответственности, привлечь новые возможности медицинского душепопечения.

---

[58] Во благо и исцеление болящим (*лат.*).

Врачебное и церковное душепопечение

Медицинское попечение о душе, само собой разумеется, не может служить эрзацем основного, осуществляемого священниками, однако складываются ситуации, в которых от врача требуется какая-то форма душепопечения. «Эту задачу перед нами ставят пациенты» (Густав Балли). «Весьма часто психотерапия вынуждена обращаться в душепопечение» (Шульте). «Психотерапия… неизбежно становится даже там, где она этого не ведает и ведать не хочет, какой-то формой душепопечения… Зачастую она вынуждена… использовать специфические понятия из области душепопечения» (Гёррес)[102].

«Хочет врач того или нет, но в трудные периоды жизни помимо медицинской консультации от него, а не от душепопечителя все чаще требуют и общего совета», и «тут ничего не изменишь, раз люди в трудные моменты сегодня по большей части ищут во враче не целителя души, а знающего жизнь советника» (Вайтбрехт), так как описанный Виктором фон Гебзаттелем «уход западного человечества от душепопечителя в нервную клинику» – это неоспоримый факт, от которого и священник не укроется, и психотерапевт или невропатолог не сможет отказаться. Лишь бы не возникало фарисейского злорадства по поводу того, что пациент не обращается к священнику. Было бы фарисейством при виде душевно-духовной потребности атеиста со злорадством заметить: «Был бы он верующим, мог бы обратиться к священнику».

В принципе, для логотерапии и религиозная, и нерелигиозная экзистенция – сосуществующие феномены, иными словами, логотерапия сохраняет нейтральную позицию по отношению к обеим, поскольку логотерапия – направление психотерапии и, по крайней мере по австрийским законам, психотерапией разрешено заниматься только врачу. И даже если не оглядываться на другие мотивы, хотя бы в силу данной им клятвы Гиппократа врач должен позаботиться о том, чтобы логотерапевтические методика и техника могли быть применимы к *любому* пациенту, верующему или неверующему, и чтобы этой методикой и техникой мог воспользоваться *любой* врач, независимо от личного мировоззрения. Религия – феномен, касающийся лично человека, пациента, один феномен среди многих, и мы принимаем ее как обстоятельство, а не как исходный пункт. Определив логотерапии место внутри медицины, мы должны также осуществить разграничение и с богословием, которое, как мне кажется, можно сформулировать следующим образом[103]: цель психотерапии – душевное здоровье, а цель религии – спасение души. Насколько различаются эти две цели, видно уже из того, что священник ради спасения души верующего в определенных обстоятельствах вполне сознательно пойдет на риск ввергнуть своего прихожанина в еще более свирепую бурю страстей, он не может его пощадить, ибо задачи психогигиены священнику чужды. Но вот что: хотя религия не считает своей первичной задачей лечение души или профилактику душевных заболеваний и уделяет этой заботе мало внимания, все же она становится *per effectum* – не *per intentionem!*[59] – психогигиеной постольку, поскольку предоставляет человеку чувство защищенности и укорененности, каких он нигде более не нашел, защищенности и укорененности в трансцендентном, в абсолюте. Аналогичный непреднамеренный побочный эффект мы наблюдаем в психотерапии, видя в отдельных, удачных, счастливых случаях, как пациент в ходе психотерапевтического лечения обретает вновь давно утраченные источники изначальной, бессознательной, вытесненной веры[104]. Но хотя такое время от времени и происходит, это никак не может быть изначальным намерением врача. Если же врач исповедует с пациентом одну веру и на этом основании заключает с ним своего рода личный союз, это значит, что он выступает по отношению к этому пациенту отнюдь не в роли врача[105].

---

[59] Фактически, а не умышленно (*лат.*).

Разумеется, из этого никак не следует, будто цели психотерапии и религии находятся на одном уровне бытия, принадлежат к одному ряду ценностей. Душевное здоровье – явление совсем иного ранга, нежели спасение души. Измерение, в котором движется религиозный человек, выше, то есть более всеохватывающе по сравнению с тем, где действует психотерапия. Но этот прорыв в высшее измерение совершается не сознанием, а верой.

Этот совершаемый верой шаг в Божественное, то есть надчеловеческое, измерение невозможно форсировать, тем паче методами психотерапии. Мы рады уже и тому, что дверь в надчеловеческое измерение не закрыта наглухо редукционизмом, который следует по пятам за неверно понятым и вульгарно истолкованным психоанализом и вместе с ним обрушивается на пациентов. Мы рады и тому, когда Бог уже не воспринимается как «всего лишь» образ отца и религия не сводится к «всего лишь» неврозу человечества и не подается в таком виде пациентам.

И пусть религия остается для терапии также «всего лишь» обстоятельством, как сказано, все-таки это обстоятельство для нее очень важно и по самой очевидной причине – так как в логотерапии «логос» означает «дух», то есть смысл. Определяя бытие человека как ответственное бытие, мы подразумеваем ответственность человека за воплощение смысла. Но в противоположность вопросу «за что» вопрос об ответственности «перед чем» в психотерапии придется оставить открытым. Это решение предоставляется пациенту, как именно он истолковывает свою ответственность: как ответственность перед обществом, перед человечеством, перед совестью или вообще не перед чем-то, а перед кем-то, перед божеством[106].

Нам могут возразить, что вопрос об ответственности «перед чем» никоим образом не может оставаться открытым, что ответ уже давно дан в Откровении. Однако это рассуждение хромает, ведь оно опирается на *petitio principii*[60]: если я признаю Откровение как таковое, значит, я уже принял решение в пользу веры. А уговаривать неверующего положиться на Откровение бесполезно: если бы он признавал Откровение, если бы оно было для него Откровением, этот человек был бы уже по определению верующим.

Психотерапия должна, таким образом, действовать по ту сторону веры в Откровение, и вопрос о смысле решается с избеганием обеих крайностей – и теистического, и атеистического мировоззрения. Если психотерапия рассматривает феномен веры не как веру в Бога, но как более общую веру в смысл, то вполне разумно ей заниматься также феноменом веры. Психотерапия, таким образом, разделяет убеждение Альберта Эйнштейна, который считал, что вопрос о смысле жизни – сам по себе религиозный вопрос.

Смысл – это стена, за которую мы не можем далее отступать, которую должны принять, как есть: этот последний смысл мы должны принять, потому что далее него мы уже не сможем задавать вопросы, ибо попытка задать вопрос о смысле бытия устраняет само бытие смысла. Короче говоря, вера человека в смысл представляет собой трансцендентную категорию, подобную категориям Канта. Со времен Канта мы знаем, что бессмысленно доискиваться уточнения категорий пространства и времени просто потому, что мы не умеем мыслить вне этих категорий, а значит, они уже заранее даны нам. Так и бытие человека всегда есть бытие в смысле, даже если человек его не сознает: есть нечто вроде предчувствия или предзнания смысла, и это предчувствие смысла лежит в основе той «воли к смыслу», о которой говорит логотерапия. Хочет человек в это верить или нет, хочет замечать это или нет, но пока он дышит, он верит в смысл. Даже самоубийца верит в смысл если не своей дальнейшей жизни, то смерти. Если бы он вовсе не верил ни в какой смысл, вообще ни в какой, он не мог бы и пальцем пошевельнуть, тем более спланировать суицид[107].

---

[60] Предвосхищение основания (*лат.*) – логическая ошибка, при которой то, что следует доказать, неявным образом принимается в качестве предпосылки.

Я видел, как умирали убежденные атеисты, которые на протяжении всей жизни напрочь, с отвращением отметали веру в «высшее существо» или что-то подобное, в высший смысл – в смысле высшего измерения – жизни. Однако на смертном одре они становились свидетелями «в час последний» того, чего за десятилетия жизни не ведали и не переживали: их охватывало чувство защищенности, не только опровергавшее их прежнее мировоззрение, но и не поддающееся дальнейшей рационализации или интеллектуализации. *De profundis*[61] сметает преграды, прорывается, и наступает безграничное доверие, которое само не знает, к кому оно обращено, на что полагается, и все же укрепляется вопреки неблагоприятному прогнозу[108].

[61] Из бездны (*лат.*) – начало покаянного и заупокойного псалма (Псалом 130:1).

Манипулируемое поведение и конфронтация

В книге о логотерапии Дональд Твиди[109] афористически формулирует различие между психоанализом и логотерапией: «In psychoanalysis the patient lies on a couch and tells the analyst things which are disagreeable to say, while in logotherapy the patient sits in a chair and is told things which are disagreeable to hear»[62]. Разумеется, это лишь карикатура на подлинную ситуацию, оговаривается Твиди: на самом деле, продолжает он, хотелось бы лишь подчеркнуть активную роль логотерапевта. Нам же кажется, что в этой формуле «говорить» и «слушать» с необходимостью дополняют друг друга, так что лишь в такой полноте формируется двусторонний диалог, необходимый для взаимодействия врача и пациента.

Если в этой связи мы себя спросим, в чем заключается принципиальный шаг, который со времен Шелера и Хайдеггера личностно и экзистенциально ориентированной психотерапии с учетом ее «антропологических интенций»[110] удалось сделать за пределы, очерченные Фрейдом, то начинать нам придется с основополагающего вклада Фрейда в психотерапию, собственно с создания психоанализа, и учесть его в «осмыслении» невроза: со времен Фрейда невроз так или иначе рассматривается как нечто осмысленное, но там, где психоаналитический поиск смысла не приводит к обнаружению смысла, он довольствуется придумыванием смысла и заходит так далеко, что, скажем вслед за Боссом[111], формулирует гипотезу или, точнее, гипостазис «инстанции "Я" или "Оно", инстанции бессознательного или "сверх-Я"» и, «по сути, прибегает к старой практике детских сказочек. Ведь и они помогают отделить приятные и желательные ребенку формы поведения матери от других ее проявлений и превратить их в самостоятельную инстанцию, в добрую фею, а неприятные стороны, те, о которых ребенок не желает знать, которых боится, персонифицировать в образе ведьмы. И как вера в сказочные существа не может долго продержаться, так, видимо, и психологические конструкты "инстанций" не смогут сохраниться в будущем». К этому следует добавить, что в той мере, в какой психоанализ «персонифицирует инстанции», он деперсонализирует пациента. И наконец, в рамках подобного представления о человеке человек опредмечивается.

И сам факт, что человек опредмечивается, то есть, если прибегнуть к персоналистической антитезе Уильяма Штерна[112], из «личности» становится «вещью», – это лишь один аспект процесса, другой же аспект можно сформулировать так: человеком манипулируют, иными словами, он становится не только вещью, но и средством для достижения цели.

Как проявляется присущая психоанализу такого рода тенденция к опредмечиванию всего человеческого и в особенности к манипулированию им в человеческих отношениях между врачом и пациентом, в их двухстороннем взаимодействии? Из этого возникает, как известно, «перенос», а им затем можно «манипулировать»: у Роберта Уайта[113], например, мы находим такие выражения, как «манипуляция отношениями переноса» и «манипуляция переноса» (*англ.* manipulating the transference relationship, the manipulation of the transference). Рудольф Дрейкурс[114] предупреждает об изъянах теории переноса, поясняя: «The assumption of transference as the basic therapeutic agent puts the therapist in a superior position, manipulating the patient according to his training and therapeutic schemes»[63]. Но также и Босс[115] говорит от лица аналитика, опирающегося на дазайн-анализ, что «как раз с этой фрейдовской манипуляцией "переносом" он больше соглашаться не в силах. Терапевт, работающий по принципам дазайн-

[62] «Психоаналитик укладывает пациента на кушетку, и тот рассказывает врачу все, о чем неприятно говорить, а у логотерапевта пациент сидит в кресле, и ему говорят то, что неприятно выслушивать» (*англ.*).

[63] «Представление о переносе как основном терапевтическом средстве ставит терапевта в привилегированное положение – он манипулирует пациентом в соответствии со своей подготовкой и схемами лечения» (*англ.*).

анализа, воспринимает любовь по переносу скорее как подлинное, непосредственно на самого аналитика направленное человеческое отношение, как переживает его и сам пациент».

И если психоанализ сам подрывает им же основанную концепцию «межчеловеческой связи», манипулируя этой связью в теории переноса, тогда мы можем считать заслугой дазайн-анализа (Бинсвангер), что ему удалось вернуть психотерапевтической связи характер взаимодействия, восстановить достойное ее положение. Так сохраняется экзистенциальный характер взаимодействия врача и пациента – экзистенциальный, то есть адекватный человеческому смыслу. Но пока еще в психотерапевтическую связь не внедряется следующее по высоте измерение, в котором бытие человека трансцендирует в смысл, в котором экзистенция сталкивается с логосом.

Еще Карл Бюлер[116] писал о важности соотнесения с реальностью. Человеческая речь может рассматриваться в трех аспектах: с точки зрения говорящего (выражение); с точки зрения того, с кем говорят (обращение); и с точки зрения объекта, о котором идет речь (его представление). Человеческая речь как таковая, именно как человеческая, немыслима без соотнесения с объектом. Так и психотерапевтическая связь не может быть в чистом виде диалогом двух субъектов, как не может быть и внутрисубъектным монологом. Если психотерапевтический диалог не «открывается» смыслу, если он не выходит за собственные рамки, он остается *диалогом без логоса.*

На пути от терапии через экзистенциальный анализ к медицинскому душепопечению мы все чаще сталкиваемся с духовной проблематикой, которая каким-то образом сопутствует любому виду психотерапии, и отсюда с очевидной необходимостью возникает проблема – и опасность – пересечения границ. Если в первой главе мы затронули эту проблему и постарались выделить самостоятельную сферу духовного, чтобы предотвратить опасность психологизаторства, то теперь настала пора обеспечить права конкретно-духовного, личностно-духовного. Значит, вопрос прозвучит так: что мы должны ожидать от логотерапии или экзистенциального анализа или же от медицинского попечения о душе? По аналогии с исторической формулой Канта применительно к метафизике мы также можем уточнить свой вопрос: мы хотим знать, возможна ли ценностно-полагающая психотерапия и если возможна, то как. Или же, поменяв заголовок Канта, можем сочинять «Пролегомены к будущей ценностно-полагающей психотерапии».

При всем том нам нужно не спускать глаз с *quaestio iuris*[64], не отклоняясь в *quaestio facti*[65], ведь фактически оценивает каждый врач, а не только специалист по душевным болезням. При любом медицинском действии учитывается ценность здоровья или ценность выздоровления. Мы уже раньше говорили, что духовное, ценностная проблематика, проступает в медицинской работе там, где возникают, например, вопросы эвтаназии или спасения самоубийц или предлагается опасная операция, когда жизнь человека подвергается глобальному риску. Но и в целом медицинская практика не может быть свободна от ценностей.

Однако в особенности это касается психотерапии, тем более когда она начала применять на практике логотерапию, а затем медицинское душепопечение, в процессе которого психотерапевт сочетает в идеальной совокупности эти разные области, эвристическим разделением которых мы столь озаботились в первой главе, дабы не впасть в психологизаторство.

И перед нами встает вопрос о принципиальном праве полагания ценностей, вопрос «об инстанции, от имени которой» (Принцхорн) совершается прорыв в царство мировоззрения, в духовное, в сферу ценностей. Этот вопрос – вопрос мировоззренческой честности и чистоты метода. Для врача, вышедшего из школы критического знания, ясно: дело медицинского душе-

[64] Исследование права (*лат.*).
[65] Исследование факта (*лат.*).

попечения утвердится или падет в зависимости от того, удастся ли нам дать ответ на этот вопрос.

Если Гиппократ утверждает, что врач, который совмещает с медициной философию, равен богам, то мы, пытаясь внести в работу врача ценностные вопросы, нисколько не равняемся со священниками. Мы хотим лишь использовать все возможности врачебного ремесла до крайних пределов. На это мы отваживаемся, сознавая опасность, что подобное предприятие покажется затеей Прометея, ведь врач ежеминутно сталкивается с мировоззренчески обоснованными решениями пациента, и мы не можем решать эти проблемы дискретно: нам постоянно приходится занимать какую-то позицию.

Уполномочен ли врач, призван ли занимать в этом смысле какую-то позицию? Или же ему не разрешено, более того, строжайше запрещено ее занимать? Может ли он вмешиваться в решения пациента и не вторгается ли тем самым в частную, личную сферу духа? Не переносит ли собственное мировоззрение на пациента, несознательно и необдуманно? И если Гиппократ говорит: «Нужно внести философию в медицину и медицину в философию», не следует ли нам задать вопрос, не вносит ли таким образом врач в медицину то, что к ней вовсе не относится? Не допускает ли он мировоззренческую ошибку, обсуждая мировоззренческие вопросы с доверенным ему, ему вверившимся пациентом?

Проще всего, помимо священника, который уполномочен обсуждать мировоззренческие проблемы и может не опасаться накладок, тому врачу, который благодаря случайному «совмещению функций» сочетает в себе врача с верующим[117] и обсуждает мировоззренческие и ценностные вопросы с пациентом тех же религиозных убеждений. Любой другой врач оказывается на распутье, и в особенности велико затруднение психотерапевта: с одной стороны он видит необходимость оценки внутри самой психотерапии, с другой – опасность навязывания идей психотерапевтами.

Для этой проблемы есть решение, но лишь одно, весьма определенное решение. Вернемся к тому антропологическому изначальному факту, фундаментальному факту человеческого бытия, который мы приняли за исходный пункт: бытие человека, сказали мы, – это осознанное и ответственное бытие. Экзистенциальный анализ желает именно этого, не более и не менее: *подвести человека к осознанию ответственного бытия*. Этот метод стремится помочь человеку пережить осознание своей ответственности, ответственности бытия-в-мире. *Но вести человека дальше того момента,* когда он глубоко осознает свое бытие-в-мире как ответственность, *и невозможно, и ненужно.* Ответственность – формальное понятие этики, содержательных моментов в нем как таковом нет. Ответственность также – этически нейтральное, и потому пограничное понятие этики: *в нем самом ничего не говорится о том, за что и перед кем эта ответственность.* В этом смысле экзистенциальный анализ сохраняет нейтралитет и по отношению к вопросу, «перед кем» человек должен нести ответственность – перед Богом, перед совестью или перед обществом или какой-либо еще инстанцией, и по отношению к вопросу, «за что» человек должен быть ответствен: за реализацию каких именно ценностей, за исполнение каких личных задач, за какой конкретный смысл жизни.

Итак, экзистенциальный анализ никак не влияет на то, как мы будем отвечать на те вопросы, которые затрагивают шкалу ценностей или их иерархию. Экзистенциальный анализ, а с ним и любая форма медицинского попечения о душе довольствуется и будет довольствоваться впредь тем, что подведет пациента к радикальному переживанию своей ответственности. Дальнейшее продолжение лечения, вторжение в сферу конкретных личных решений является строго недопустимым. Врач никогда не должен *отбирать у пациента ответственность и позволять взваливать ее на себя,* никогда не смеет отменять решения пациента или их ему навязывать. Напротив, в том-то и состоит задача экзистенциального анализа, чтобы подвести человека к возможности самостоятельно, из осознанного чувства собственной ответственности осуществлять собственные задачи и обрести уже не анонимный, а уникальный и единственный

смысл своей жизни. Как только человек подойдет к этому, он сам даст конкретный и вместе с тем творческий ответ на вопрос о смысле бытия в том уже обсуждавшемся нами коперниканском перевороте. Ведь тем самым человек достигает рубежа, «где ответ на вопрос превращается в ответственность» (Дюрк).

Техника общего знаменателя в экзистенциальном анализе

Поскольку ценности несоизмеримы и любое решение возможно лишь как предпочтение одного другому (Шелер), в некоторых обстоятельствах приходится помогать пациенту и в этом. Необходимость и возможность подобной помощи я проиллюстрирую реальным примером: молодой человек явился к своему психотерапевту с просьбой дать совет в сложном вопросе. Подруга его невесты предложила ему однократное любовное приключение, и молодой человек хотел знать, как ему поступить и что делать. Стоит ли обмануть невесту, которую он очень любит и высоко ценит, или же лучше отказаться от этого приключения и сохранить верность своей девушке – это он чувствовал своим долгом. Врач, разумеется, воздержался от какого-либо вмешательства в процесс решения, однако попытался (и это было совершенно правильно) помочь пациенту разобраться, чего он на самом деле хочет, какова его цель в том и в другом варианте действий. Итак, с одной стороны, предоставлялась уникальная возможность уникального удовольствия, с другой – столь же уникальная возможность воздержаться во имя любви, то есть обрести некую «заслугу» перед своей совестью (не перед невестой, которая, разумеется, никогда не должна была ничего узнать). С возможностью сексуального удовлетворения молодой человек заигрывал постольку, поскольку он, по его словам, «ничего не хотел упускать».

Однако само это удовлетворение оставалось под вопросом, поскольку лечился он у этого психотерапевта как раз в связи с проблемами потенции. Врачу приходилось принять во внимание, что угрызения совести могут проявиться в качестве расстройства потенции, но это утилитарное соображение врач, по понятным причинам, оставил при себе и попытался облегчить пациенту решение – а то он застрял, подобно буриданову ослу из знаменитого схоластического рассуждения (тот сдох от голода, стоя посередине между двумя одинаковыми кучами зерна, поскольку так и не сумел сделать выбор, с какой из них начать). Итак, врач постарался привести обе предоставлявшиеся молодому человеку возможности к общему знаменателю. Обе они были «уникальными возможностями», в обоих случаях пациенту приходилось чем-то жертвовать – либо сомнительным удовольствием, либо возможностью подтвердить ту глубокую благодарность своей невесте которую он никогда прежде не мог выразить по-настоящему. Втайне отказаться от любовного приключения – это было правильное выражение благодарности! Итак, молодой человек увидел, что в обоих случаях придется «чем-то жертвовать»; в одном случае сравнительно малым, в другом – более существенным. Надобность указывать ему путь отпала: он и сам теперь видел, каким путем лучше пойти, и принял собственное решение вполне самостоятельно, и самостоятельно не вопреки точному разъяснению, услышанному от врача, а как раз благодаря этому разъяснению.

Поиск общего знаменателя полезен и в том случае, когда речь идет не о предпочтении одной из ценностей, но о сопоставлении «благ». Так, сравнительно молодой человек, пораженный после эмболии сосудов головного мозга односторонним параличом, высказал врачу свое полное и глубочайшее отчаяние (надежды на излечение этого недуга не было). Врач помог больному правильно «составить баланс»: на одной чаше весов – беда и болезнь, на другой – множество хороших вещей, которые придают жизни смысл, и в первую очередь счастливый брак и здоровый ребенок. Ограничение подвижности правых конечностей не повлекло за собой финансовую катастрофу, поскольку этот пациент получил пенсию. Ему пришлось согласиться, что этот недуг в худшем случае уничтожил бы карьеру профессионального боксера, но никак не может истребить весь смысл жизни. К этому философскому дистанцированию, стоическому покою и мудрому веселью пациент пришел интересным путем: врач посоветовал ему в связи с нарушением речи (еще одно последствие инсульта) упражняться в чтении, а книгой, по которой выполнялись эти упражнения, оказался трактат Сенеки «О счастливой жизни».

Не следует, конечно, упускать из виду, что нередко возникают случаи и ситуации, в которых неотложная и порой даже необходимая по жизненным показаниям психотерапия должна вмешаться в осознанный процесс принятия решения. Так, если пациент дошел до отчаяния, нельзя ради принципа оставлять его в этом состоянии. Так альпинист, который обычно позволяет связке провиснуть, чтобы «ведомый» карабкался самостоятельным усилием, когда возникает опасность падения, этой веревкой уже не «страхует», но «вытаскивает», то есть натягивает веревку, подтягивая оказавшегося в опасности спутника к себе. И в логотерапии, и в медицинском душепопечении встречаются такие ситуации «по жизненным показаниям», например при угрозе самоубийства. Но эти исключения лишь подтверждают общее правило: врач должен быть крайне осторожен и сдержан в ценностных вопросах. В целом, в принципе, нужно соблюдать указанные границы.

Хотя психотерапия включает в себя немало науки и технических приемов, в конечном счете она все же полагается не столько на ремесло, сколько на искусство, меньше на науку, чем на мудрость. В медицинское душепопечение входят отнюдь не только – и отнюдь не в первую очередь – неврозы. Медицинское душепопечение входит в обязанности любого врача! Хирургу это искусство требуется столь же часто и в такой же степени, как неврологу, психиатру и психотерапевту: эти специалисты отличаются лишь более всеохватывающей целью душепопечения. Проведя ампутацию, хирург снимает перчатки, и вроде бы на том его профессиональные обязанности заканчиваются. Но если пациент покончит с собой, не желая жить калекой, велика ли в таком случае польза от хирургического вмешательства? Не следует ли врачу предпринять что-то заранее, чтобы изменить отношение пациента к послеоперационной боли или к тем увечьям, которые останутся после операции? Видимо, хирург имеет право – а также обязанность – заняться позицией пациента по отношению к болезни, позицией, которая (пусть и не сформулирована словами) представляет его мировоззрение. Там, где заканчивается работа собственно хирурга, и там, где он уже ничем не может помочь, в неоперабельных случаях и т. д., начинается медицинское душепопечение!

Один известный юрист лишился ноги из-за атеросклеротической гангрены. Когда он первый раз после ампутации встал с постели и попытался ковылять на одной ноге, он расплакался. Врач спросил его, входило ли в его планы стать бегуном на длинные дистанции – ведь в таком случае его отчаяние было бы понятно. Вопрос вызвал улыбку сквозь слезы: пациент быстро сообразил очевидную вещь – даже для марафонца смысл жизни не может сводиться исключительно к тому, чтобы как можно активнее передвигаться, жизнь не столь бедна ценностными возможностями, чтобы при утрате одной конечности полностью утратить и смысл.

Другая пациентка накануне ампутации ноги в связи с костным туберкулезом написала своей подруге, что помышляет о самоубийстве. Письмо было вовремя перехвачено и попало в руки врача хирургического отделения, где находилась больная. Через несколько минут он провел с ней спонтанную беседу и помог этой женщине осознать, что человеческое бытие было бы весьма жалким, если бы утрачивало содержание и смысл вместе с потерей одной ноги. При таких обстоятельствах бессмысленной может стать разве что жизнь муравья, поскольку он перестанет выполнять возложенную на него муравьиным сообществом обязанность носиться на шести ногах и трудиться, но у человека все обстоит по-другому. Эта болтовня молодого врача, выдержанная в *сократическом стиле*, не замедлила оказать воздействие. А его шеф, который на следующий день провел ампутацию, и поныне не ведает, что, несмотря на удачную операцию, его пациентка чуть не оказалась на столе в прозекторской[118].

Экзистенциальный анализ должен был отважиться на революционный, еретический шаг, поставив себе целью не только укреплять способность человека к достижениям и удовольствиям, но и видеть в его способности к страданиям существенную, даже необходимую задачу. В этом смысле экзистенциальный анализ входит в обязанности *каждого* врача, а не только невролога, психиатра или психотерапевта, и в особенности это несомненная обязанность врача

общего профиля, терапевта, ортопеда и дерматолога: пожалуй, от них зависит даже больше, чем от вышеперечисленных категорий. Ведь терапевт имеет дело с хроническими и неизлечимыми недугами, к ортопеду часто обращаются калеки, дерматолог лечит в том числе навеки обезображенных людей. Всем этим специалистам приходится иметь дело с людьми, страдающими под бременем судьбы, которую уже невозможно изменить, однако нужно преодолевать терпением[119].

Последняя помощь

Утверждение, будто психотерапия не занимается утешениями даже тогда, когда она (или медицина в целом) бессильна, разумеется, ложно, не зря же мудрый основатель Венской общей больницы император Иосиф II распорядился повесить над воротами доску с надписью Saluti et solatio aegrorum – то есть это заведение построено не только для излечения, но и для утешения болящих. О том, что утешение также входит в сферу обязанностей врача, явно следует из наставления Американской медицинской ассоциации: «Врач должен также утешать душу. Это отнюдь не исключительная обязанность психиатра, это задача любого практикующего врача». Я убежден, что тысячелетней давности слова Исаии («Утешайте, утешайте народ Мой, говорит Бог ваш» (Библ. 40:1)) не только не утратили и поныне свой смысл, но обращены напрямую к врачу.

Когда я в истинном, то есть непосредственном страдании выявляю последнюю, высочайшую возможность обретения смысла, тем самым я оказываю человеку уже не первую, но последнюю помощь. Ниже я привожу расшифровку магнитофонного интервью, этот отрывок демонстрирует, как я берусь за такое дело. Разговор с пациенткой был записан во время клинических лекций, я вел его перед студентами, изучающими медицину, философию и богословие. Само собой разумеется, что разговор был полностью импровизированным. Пациентке исполнилось 80 лет, у нее был неоперабельный рак. Имя, разумеется, используется вымышленное: я взял его из романа Верфеля «Растраченные небеса», на героиню которого, Тету Линек, эта женщина была очень похожа.

Франкл: Дорогая госпожа Линек, что вы думаете о своей долгой жизни сейчас, когда вы на нее оглядываетесь? Это была хорошая жизнь?

Пациентка: Ах, господин профессор, честно скажу: жизнь была хорошая. Жизнь так прекрасна! И я благодарю Господа за все, что Он мне дал. Я бывала в театре. Слушала концерты. Знаете, семейство, у которого я служила в Праге много десятилетий, брало меня порой с собой на концерты. За всю эту красоту я благодарю моего Бога.

Но я должен был пробудить ее бессознательное, подавленное, экзистенциальное отчаяние, чтобы она боролась с ним, как Иаков боролся с ангелом, пока не вырвал у него благословение. Я должен был подвести ее к тому, чтобы она благословила свою жизнь, чтобы она смогла сказать «Да!» своей судьбе, которую невозможно было изменить. Я должен был, как ни парадоксально это звучит, подвести к тому, чтобы она сперва отчаялась в смысле своей жизни и чтобы это произошло на сознательном уровне, а не так, как, по-видимому, было до тех пор, пока она подавляла и вытесняла отчаяние.

Франкл: Вы вспоминаете много хорошего в своей жизни, фрау Линек. Но теперь всему этому наступит конец?

Пациентка (вдумчиво): Да, теперь все закончится.

Франкл: Как вы полагаете, фрау Линек, вместе с вами из мира исчезнет и все хорошее, что вы пережили? Все это станет недействительным, все пропадет?

Пациентка (все так же задумчиво): Все то хорошее, что я пережила?

Фракл: Скажите, госпожа Линек, способен ли кто-то отменить счастье, которое вы пережили, сделать так, словно его и не было?

Пациентка: Верно, господин профессор, никто не может сделать его небывшим.

Франкл: Может ли кто-нибудь уничтожить то доброе, что с вами случалось в жизни?

Пациентка: Нет, этого тоже никто не может.

Франкл: Может ли кто-нибудь уничтожить то, что вы успели сделать, чего достигли?

Пациентка: Вы правы, господин профессор, никто не может устранить это из мира.

Франкл: А может кто-нибудь устранить из мира то, что вы терпеливо и мужественно выстрадали? Может ли кто-нибудь устранить это из прошлого? Из того прошлого, куда вы все сохранили, спасли? Где все это сложено и сохранено?

Пациентка (взволнованная до слез): Никто не может этого сделать! Никто! (После паузы.) Правда, мне пришлось немало страдать, но я старалась выдержать удары, которые наносила мне судьба. Видите ли, профессор, я верю, что страдания – это кара. Ведь я верю в Бога.

Сам по себе я не имел никакого права подавать смысл жизни в религиозном ключе и так представлять его своей пациентке: такой возможностью обладает только священник, а врач не имеет ни такой обязанности, ни такого права. Но как только позитивная религиозная установка пациентки выявилась сама собой, мне уже ничто не препятствовало встроить ее как существующий факт в психотерапию.

Франкл: Но скажите, госпожа Линек, не является ли страдание также испытанием? Не может ли быть так, что Бог желал увидеть, как фрау Линек справится со страданием? И в итоге Он, наверное, признал: да, она справляется с ним отважно. А теперь скажите, может ли кто-нибудь уничтожить эти ваши достижения?

Пациентка: Нет, этого никто не может.

Франкл: Это пребудет всегда, правда?

Пациентка: Да, безусловно, это останется навсегда.

Франкл: Видите, фрау Линек, вы не только многого добились в жизни, но даже из страдания сделали лучшее, что возможно! В этом смысле вы – образец для всех наших пациентов.

И в этот момент случилось то, чего никогда прежде не бывало на лекциях: все 150 слушателей разразились аплодисментами. И я сказал старой служанке:

– Видите, фрау Линек, это аплодируют вам, аплодируют вашей жизни, ее высоким свершениям. Вы можете гордиться своей жизнью. А ведь мало кто из людей может своей жизнью гордиться! Я хотел бы сказать, фрау Линек: ваша жизнь – памятник. Памятник, который никто не может разрушить.

Старая женщина медленными шагами вышла из аудитории. Через неделю она умерла. Умерла, как Иов: насытившись годами. Но в последнюю свою неделю она уже не предавалась унынию, напротив, она была горда и исполнена веры. Кажется, мне удалось показать ей, что *ее* жизнь полна смысла, что *ее страдания* обладают глубоким смыслом. До тех пор эта старая женщина, как я уже говорил, была угнетена тревогой, не прошла ли ее жизнь зря. Но вот последние слова, занесенные в ее историю болезни: «Моя жизнь – памятник, так сказал профессор. Всем студентам сказал. Значит, моя жизнь не напрасна…»

Область, в которую мы вступаем вместе с логотерапией и экзистенциальным анализом, – пограничная территория между медициной и философией. Медицинское душепопечение действует на этой меже, на границе между медициной и религией. Кто заходит на эту ничейную землю, должен понимать, что с обеих сторон на него будут глядеть с подозрением. Специалист, практикующий медицинское душепопечение, должен быть готов, что на него будут смотреть с неудовольствием, он должен это принять.

Нам могут также сказать, что со своим медицинским душепопечением мы предлагаем «камни вместо хлеба». Однако те, кто присмотрится внимательнее, будут судить о нас более кротко и признают: мы даем хлеб. Но хлеб, а не манну…

Медицинское душепопечение лежит между двух сфер. Это – пограничная территория. Ничейная земля. Земля обетованная.

Заключение

[120]

В предисловии к книге о логотерапии гарвардский профессор Гордон Олпорт называет логотерапию одним из направлений, которые в США подпадают под категорию «экзистенциальной психиатрии» (exsistential psychiatry). Профессор Роберт Лесли, со своей стороны, утверждает, что логотерапия составляет тут важное исключение, поскольку она, в противоположность другим экзистенциальным направлениям психиатрии, оказалась в состоянии вырастить внутри себя реально работающую технику. Аналогичные высказывания обнаруживаются в специальных работах Твиди, Унгерсма, Казановского и Крамбо. Действительно, логотерапия, особенно по сравнению с дазайн-анализом, стремится быть чем-то *большим,* чем просто анализ, и, как указывает само ее название, логотерапия хочет в первую очередь быть терапией. Кроме того, логотерапия направлена не столько на бытие, сколько на смысл, он же логос. В логотерапии особое значение придается тому, что здесь именуется «волей к смыслу». Под волей к смыслу понимается тот факт, который давно уже установлен феноменологическим анализом, а именно, что человек по природе своей стремится обрести в жизни какой-то смысл и этот смысл осуществить.

К сожалению, ныне воля к смыслу слишком часто оказывается фрустрированной. Мы, логотерапевты, говорим в этой связи об экзистенциальной фрустрации. Пациенты с таким диагнозом жалуются на утрату смысла и на внутреннюю пустоту. В логотерапевтической терминологии мы в таких случаях говорим об «экзистенциальном вакууме». Экзистенциальный вакуум ныне можно считать коллективным неврозом[121]. Недавно психиатр из Чехословакии доказал, что экзистенциальная фрустрация распространяется отнюдь не только на так называемые капиталистические страны[122].

В тех случаях, когда экзистенциальная фрустрация проявляется симптомами невроза, мы вынуждены иметь дело с новым типом невроза, который мы назвали ноогенным – применим наш логотерапевтический термин. Крамбо и Махолик, руководители исследовательского центра в США, провели тесты[123], обследовав 1151 человека с целью эмпирически верифицировать существование ноогенного невроза. По результатам этого исследования они опубликовали в *Journal of Clinical Psychology* статью, в которой указали, что их выводы полностью подтверждают гипотезу Франкла о том¸ что к известным психогенным неврозам ныне присоединился новый, ноогенный. Доказано, что речь идет действительно о новом синдроме. Что же до частоты встречаемости ноогенного невроза, тут можно сослаться на статистические данные, полученные в исследованиях Вернера (Лондон), Лангена и Вольхарда (Тюбинген), Прилла (Вюрцбург), Нибауэра (Вена), Фрэнка Бакли (Массачусетс), Нины Толл (Коннектикут), Элизабет Лукас (Мюнхен), Казимира Попельского (Люблин), Эрика Клингера (Миннесота) и Геральда Ковачика (Вена). Единодушно все эти исследователи выявляют до 20 % ноогенных неврозов среди общего числа случаев.

Само собой разумеется, что жизненный смысл не может быть предписан человеку врачом. В обязанности врача не входит придавать жизни пациента смысл, однако вполне может оказаться важнейшей задачей в рамках экзистенциального анализа подвести пациента к такому состоянию, когда он сможет найти в жизни смысл. И я настаиваю на том, что смысл может быть именно найден, а не более-менее произвольно вложен во что-то. Насколько мне известно, именно Крамбо и Махолик первыми обратили внимание на сходство задачи вы́читать смысл из данной ситуации и сформировать гештальт. (The Case for Frankl's Will to Meaning, *Journal of Existential Psychiatry* 4, 43, 1963). И такой выдающийся специалист, как Вертгеймер, льет воду на ту же мельницу, когда рассуждает о внутренне присущем ситуации требовании и даже об объективном характере этого требования[124].

Нет таких жизненных ситуаций, которые были бы действительно лишены смысла. Дело в том, что даже негативные с виду стороны человеческой жизни, и даже трагическая триада страдания, вины и смерти также могут обратиться в нечто позитивное, в «заслугу», если человек сумеет занять по отношению к ним верную позицию[125]. Само собой понятно, что возможность смысла несет в себе только неизбежное и неотменимое страдание, поскольку в противном случае пришлось бы рассуждать не о героизме, а о мазохизме[126]. В человеческом состоянии и без того немало неминуемого горя, и терапевту следует остеречься и, приняв во внимание эти экзистенциальные факты, не подыгрывать эскапическим тенденциям пациента.

Воле к смыслу сопутствуют воля к власти и воля к наслаждению, под которой подразумевается известный принцип удовольствия. Но в конечном счете воля к наслаждению оказывается внутренне противоречивым понятием: чем больше мы гонимся за удовольствием, тем дальше оно от нас убегает. Превращая удовольствие в цель, мы заведомо себя его лишаем. С этим связана самая распространенная причина сексуальных неврозов: потенция и оргазм нарушаются пропорционально тому, какое им уделяется внимание, насколько на них сосредотачиваются усилия. В логотерапии мы называем это гиперинтенцией или же гиперрефлексией. Первое отмечается в случаях импотенции и нередко связано с пониманием коитуса как «долга». Чтобы устранить из полового акта примесь «требования», логотерапия разработала специальную технику. Здесь речь идет о дерефлексии, заслуживающей отдельного разговора[127].

Лечение сексуальных расстройств по логотерапевтическим принципам возможно и тогда, когда лечащий врач по своим теоретическим убеждениям крайне далек от логотерапевтических положений. При Венской неврологической поликлинике существует колледж, основанный на чистейших принципах психоанализа, где лечат случаи сексуального невроза, и здесь применяют логотерапевтическую технику, поскольку это единственный возможный вариант для краткого курса лечения.

Если для сексуальных неврозов придумана дерефлексия, то для быстрого лечения неврозов тревоги и навязчивых состояний имеется другая логотерапевтическая техника. Речь идет о парадоксальной интенции, которую я применял на практике уже с 1929 года (Ludwig J. Pongratz, Psychotherapie in Selbstdarstellungen, Hans Huber, Bern 1973), но описал только в 1939 (Viktor E. Frankl, "Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen" // *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 43, 26, 1939) и лишь в 1947-м в публикации использовал это название метода (Viktor E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, Franz Deuticke, Wien 1947)[128].

Что же происходит при применении парадоксальной интенции? Чтобы это понять, начнем с феномена тревожного ожидания повторения некоего события. Природа страха такова, что он именно то и накликает, чего человек боится. Аналогично и тревожное ожидание включает тот симптом, проявления которого человек страшится. Симптом укрепляет фобию, фобия усиливает симптоматику, и подкрепленная таким образом симптоматика подстегивает дальнейшее развитие фобии.

Как разорвать этот порочный круг? Это удается сделать с помощью психотерапевтических и лекарственных средств. Что касается лекарственных средств, я сошлюсь на свои работы по базедовидным и тетаноидным псевдоневрозам, проявляющимся в агорафобии, и клаустрофобии, для которых существует более-менее специализированное медикаментозное лечение. Случаю было угодно, чтобы при лекарственном лечении тетаноидного псевдоневроза (клаустрофобии) был создан первый на Европейском континенте транквилизатор. Это средство применялось как миорелаксант, и я первым обнаружил его побочное действие – снижение тревожности. Само собой понятно, что при базедовидных и тетаноидных псевдоневрозах соматическое состояние отвечает лишь за готовность к развитию тревоги, а не вызывает полномасштабный невроз страха. До невроза эта готовность к страху дорастает лишь тогда, когда к ней присоединяется тревожное ожидание. Поэтому рекомендуется прерывать тот цикличе-

ский механизм, которым включается тревожное ожидание, взявшись за него, по возможности, с обеих сторон: и на психическом, и на соматическом уровне. На психотерапевтическом фронте мы действуем парадоксальной интенцией, то есть предлагаем пациенту нажелать себе всего, чего он боится. Одним словом, у тревоги выбивается почва из-под ног.

Тревожному ожиданию при тревожном неврозе в неврозе навязчивых состояний соответствует другой циклический механизм. Пациент никак не может избавиться от мысли, будто он способен причинить себе или другому человеку какой-то вред, или же он беспокоится о том, что абсурдные мысли, которые его терзают, указывают на приближение психического заболевания. Пациент начинает бороться против любых навязчивых представлений, но, как известно, действие усиливает противодействие и противодействие опять-таки усиливает действие. Если же нам удастся подвести пациента к тому, что он, применив парадоксальную интенцию, откажется от такой борьбы, то симптомы ослабнут, а потом и вовсе исчезнут (что-то вроде атрофии органа при бездействии).

Все клиницисты, которые работали с парадоксальной интенцией, единодушно признают, что обычно хватает очень короткого курса лечения. А вот мысль, будто это повлечет за собой также лишь кратковременный результат, принадлежит, как выразился покойный издатель *American Journal of Psychotherapy* доктор Гутхайль, к «иллюзиям ортодоксальных фрейдистов». И такой авторитет, как профессор Шульц, высказал уверенность, что «часто высказываемое опасение, как бы за устранением симптомов в подобных случаях не последовало с необходимостью формирование эрзац-симптома, представляется совершенно безосновательным»[129]. Американский психоаналитик профессор Эдит Вайсскопф-Джоэльсон следующим образом высказалась в одной из своих работ о логотерапии: «Терапевты-психоаналитики могут утверждать, что такими методами, какие предлагает логотерапия, невозможно добиться настоящего излечения, поскольку не устраняется патология на "более глубинных" уровнях, а терапевт занимается главным образом укреплением защитного механизма. Подобные выводы небезобидны: они побуждают нас отказаться от существенных шансов, которые представляет нам психотерапия, всего лишь на том основании, что эти возможности не вписываются в нашу личную теорию неврозов. Прежде всего, не следует забывать, что все эти "защитные механизмы", "глубинные уровни" и "укорененность невроза" по сути представляют собой чисто теоретические конструкции и никоим образом не подтверждены эмпирическими наблюдениями» (Edith Weisskopf-Joelson, Logotherapy and Existential Analysis // *Acta Psychotherapeutica* 6, 193, 1958).

Парадоксальная интенция работает даже в затяжных, хронических случаях. Так, в «Руководстве по теории неврозов и психотерапии» (Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie) сообщается о пациентке в возрасте 65 лет, которая 60 лет страдала от тяжелого невроза навязчивости, требовавшего постоянных омовений: одна из моих ассистенток вполне успешно ее излечила.

По-видимому, присловье Ясперса «в философии что ново, то противоречит истине» распространяется и на психотерапию. Но что касается парадоксальной интенции, я вполне убежден, что она уже широко практикуется, пусть даже часто без осмысления методики и не систематически.

Из числа поведенческих терапевтов Арнольду Лазарусу (Behavior Therapy and Beyond, McGraw-Hill, NewYork 1971) приглянулся «an integral element in Frankl's paradoxical intention procedure»[66], а именно – «the deliberate evocation of humor. A patient who fears that he may perspire is enjoined to show his audience what perspiration is really like, to perspire in gushes of drenching torrents of sweat which will moisturize everything within touching distance»[67]. Действи-

---

[66] «Неотъемлемый элемент применения парадоксальной интенции у Франкла» (*англ.*).

[67] «Сознательное обращение к юмору. Пациента, который боится вспотеть на людях, просят показать всем, каков бывает

тельно, парадоксальная интенция должна быть сформулирована как можно смешнее. Юмор – это сугубо человеческий феномен, и он помогает человеку дистанцироваться от всего, в том числе от самого себя, чтобы полностью взять себя в руки. Мобилизовать специфически человеческую способность дистанцироваться и составляет нашу задачу при применении парадоксальной интенции. И поскольку мы делаем это с юмором, то вполне откликаемся на предупреждение Конрада Лоренца: «Мы не принимаем юмор всерьез, как следовало бы».

Герц и Твиди смогли доказать, что логотерапия не совпадает с внушением, и в особенности парадоксальная интенция не сводится в чистом виде к суггестивному эффекту. Напротив, вновь и вновь выясняется, что против этой терапии пациенты выставляют скептическую позицию, и, когда мои сотрудники советуют им практиковать парадоксальную интенцию за пределами клиники, они уходят после сеанса взволнованные и испуганные, и если в итоге избавляются от страха, значит, терапевтический эффект наступает *вопреки* их тревожным ожиданиям, то есть вопреки негативному самовнушению и уж никак не благодаря скрытой суггестивной терапии[130]. С другой стороны, нужно признать, что в некоторых случаях невозможно применить парадоксальную интенцию, пока соответствующее расположение духа не будет *подготовлено.* В особенности это относится к неврозу навязчивых состояний, в которых человека тянет кощунствовать: для него разработана специальная логотерапевтическая техника [131].

Заметный успех, отмечаемый самыми разными авторами, не должен внушить нам мысль, будто логотерапия – панацея. И применять ее следует не в каждом случае, и не всякий врач одинаково умело ее применит. Одно это служит достаточным основанием для того, чтобы комбинировать логотерапию по ситуации с другими методами, как доктор Ледерманн в Лондоне, сочетающий ее с гипнозом, профессор Бацци в Риме – с тренингом расслабления по Шульце, Квилхауг в Норвегии – с техникой Вольпе и доктор Герц в США, предпочитающий фармакологическое лечение.

Определение показаний к логотерапии находится в разработке, и я считаю более важным делом установить противопоказания для парадоксальной интенции. При эндогенной депрессии применение парадоксальной интенции к суицидальному намерению граничит с профессиональной ошибкой. Для эндогенной депрессии предусматривается специальная логотерапевтическая техника[132], с помощью которой мы стараемся смягчить склонность такого пациента к самообвинениям. Превращать порожденное этой тенденцией чувство вины (в ходе ошибочного, на мой взгляд, дазайн-анализа) в подлинную экзистенциальную вину – значит не только путать причину со следствием, но и с большой вероятностью подтолкнуть больного к самоубийству.

И я хотел бы воспользоваться возможностью и указать на существование специальной логотерапевтической техники, которая дает нам возможность судить об уровне риска самоубийства в каждом конкретном случае. Директор тюремной психологической лаборатории (США) доктор Уоллес и главный врач больницы Онтарио доктор Казановский уже докладывали об этом. Еще в начале своей медицинской карьеры доктор Казановский однажды выступил на собрании персонала клиники против решения выписать депрессивную пациентку, сославшись на неблагоприятные результаты разработанного мной теста, который он предложил пациентке. От его предупреждения отмахнулись, скептически отозвавшись и о самом тесте. На следующий день после выписки пациентка покончила с собой.

При шизофрении логотерапия, само собой, превращается в специфически показанное лечение, и я бы особо подчеркнул, что здесь показано применение уже упомянутой техники дерефлексии. Сборник работ, изданный Артуром Бертоном под заголовком «Современная психотерапевтическая практика» (Modern Psychotherapeutic Practice), содержит расшифровку

проливной пот, пролить ручьи пота, замочить все, что окажется поблизости» (*англ.*).

магнитофонных записей медицинских бесед с пациентами, страдающими шизофренией. Здесь продемонстрировано применение техники дерефлексии.

Недавно Артур Бертон пришел к выводу, что «за последние 50 лет в психиатрической практике глубокий психологический анамнез пациента превратился в фетиш. Замечательные успехи Фрейда в случаях истерии побуждали нас искать и во всех других диагнозах аналогичную первопричину, травматическое переживание и связывать выздоровление с этой находкой. И только сейчас психиатрия отходит от этого заблуждения». Но даже если мы допустим, что неврозы и психозы действительно подлежат истолкованию в рамках различных психодинамических гипотез, то и в этом случае психотерапия всегда будет показана в качестве неспецифического лечения. Ведь нужно видеть, что даже и близко не связанная с ноогенным происхождением симптоматика особенно пышно разрастается в ноогенном вакууме. На это, видимо, указывал и Крамбо, говоря, что «логотерапевтический подход ведет далее того пункта, перед которым останавливается большинство других терапий, особенно аналитические методы: ведь мы исходим из того, что лечение будет бесплодным, если проблематика смысла останется непроясненной: этиология болезни сохранится и симптоматика вернется».

И поскольку дело обстоит так, как уже многократно утверждалось, то есть с логотерапией раскрывается новое, собственно человеческое измерение, то из этого и следует, что открытия великих основоположников логотерапией никоим образом не аннулируются, скорее, мы надстраиваем еще один уровень, еще одно измерение. Логотерапия не подменяет собой психотерапию, но она хотела бы поспособствовать очеловечиванию психотерапии.

Десять тезисов о личности (новая редакция)

Со словом «личность» невольно ассоциируется другое понятие, которое близко совпадает с ним по значению, а именно понятие «индивидуум». Действительно, и это будет наш первый тезис.

1.

Личность – это индивидуум, личность неделима, она не может быть разбита на более мелкие части, не может быть расщеплена, потому что она представляет собой единство. Даже в шизофрении, буквально – «расщеплении ума», на самом деле не доходит до разделения личности. И применительно к другим болезненным состояниям клиническая психиатрия никогда не говорит о разделении личности, а ныне даже термин «двойное сознание», double conscience, вышел из употребления, используется термин «измененное сознание». И уже в ту пору, когда Блейлер предложил термин «шизофрения», он подразумевал не столько подлинное расщепление личности, сколько отщепление определенного ассоциативного комплекса – такую возможность его современники вполне могли принять в русле тогдашней ассоциативной психологии.

2.

Личность не только *in-dividuum*, но также *in-summabile*: то есть она не только неделима, но и неслиянна, не только единство, но и цельность. Как таковая она не может раствориться без остатка в организациях более высокого порядка – в массе, классе, расе: все эти поставленные над личностью «единства» и «цельности» на самом деле не являются личностными, они в высшей степени псевдоличностны. Человек, который стремится возвыситься, войдя в них, на самом деле падет: «возносясь», он отрекается от собственной личности.

Органика, в противоположность личности, податлива и разделению, и слиянию. Известные эксперименты Дриша с эмбрионами морских ежей вполне это подтвердили. И более того: способность к делению и слиянию – предпосылка и необходимое условие размножения. Отсюда с очевидностью следует, что личность как таковая не может размножаться, что размножается только организм: родительские организмы создают только организм, человек не может передать следующему поколению личностный дух, духовную сущность.

3.

Каждая личность есть нечто абсолютно новое. Вдумаемся: отец после зачатия теряет два-три грамма, мать после родов – несколько килограммов, но дух мы никак взвесить не можем. Разве, когда вместе с ребенком появляется новый дух, родители сколько-то теряют от своего духа? Разве, когда в ребенке возникает новое «Ты», новое существо, которое может о себе сказать «Я», родители хоть на йоту меньше говорят о себе «Я»? Мы видим: с каждым человеком, приходящим в мир, нечто совершенно новое входит в реальность, обретает бытие. Духовное существование не переносится от человека к человеку, не передается от родителей детям. Передаются лишь кирпичи, но не сам строитель.

4.

Личность духовна. Духовная личность эвристически и по своим способностям противопоставлена психофизическому организму. Организм – совокупность органов, то есть инструментов. Функция организма, задача, которую он выполняет для личности (которая его несет и им носима), в первую очередь инструментальна, а затем экспрессивна: личность нуждается в организме, чтобы действовать и выражать себя. В качестве инструмента, каковым он в данном смысле является, организм есть средство для достижения цели, и в этом его практическая ценность. Антонимом же практической ценности является достоинство, и достоинство принадлежит только личности, причем полностью независимо от всякой ее жизненной и социальной пользы[133].

Лишь тот, кто этого не видит или забывает об этом, способен отстаивать право на эвтаназию, но кто помнит о достоинстве, о непреложном достоинстве каждого человека, испытывает также безусловное почтение к личности, в том числе к личности больного человека, и неизлечимо больного тоже, и даже неизлечимо «духовно» больного. На самом деле «духовных» болезней не существует, ведь «дух», то есть сама духовная личность, не может заболеть, она присутствует в человеке и скрытая психозом, даже если и взгляд психиатра ее едва различает. Я сформулировал однажды кредо психиатрии, веру в то, что духовная личность продолжает существовать и «за» проступившей симптоматикой психического заболевания. Будь это не так, утверждал я, бессмысленны были бы и усилия врача привести психофизический организм в порядок, «починить» его. Разумеется, тот, кто видит перед собой только организм, а не скрывающуюся в нем личность, тот с готовностью приговорит этот сломавшийся, лишенный практического назначения организм к эвтаназии, ведь о достоинстве человека, не зависящем от практической пользы, для такого судьи и речи не идет. Если врач рассуждает таким образом, то он – *médecin technicien*; но этот тип врача, этот *médicin technicien*, обнаруживает своим подходом, что больной человек для него – *homme-machine*[68].

Итак, болезнь затрагивает только психофизический организм, но не духовную личность – и это относится также к лечению. Следует особо подчеркнуть это применительно к лейкотомии. Скальпель нейрохирурга или психохирурга, как его именуют ныне, не может затронуть духовную личность. Лейкотомия может решить (к добру или худу) лишь одну задачу: повлиять на те психофизические условия, в которых находится духовная личность, и эта операция считается показанной лишь в том случае, когда в результате эти условия должны заметно улучшиться. Показания к хирургическому вмешательству определяются в конечном счете сопоставлением меньшего и большего зла: всякий раз приходится взвешивать, окажутся ли неблагоприятные последствия операции меньше тех, которые влечет за собой сама болезнь: если риск существенно меньше, тогда, и только тогда оправданно такое вмешательство. К этому в конечном счете сводится вся медицина, к той безусловной необходимости чем-то жертвовать, соглашаться на меньшее зло, выкупать такой ценой условия, в которых личность, уже не стесненная и не ограниченная психозом, сможет вырасти и осуществиться.

Одна наша пациентка страдала от тяжелейшего невроза навязчивых состояний и на протяжении ряда лет лечилась не только у психоаналитиков и у специалистов по индивидуальной психологии, но также инъекциями инсулина и кардиазола и электрошоком, но безрезультатно[134]. После напрасных попыток добиться каких-то перемен с помощью психотерапии мы согласились, наконец, на лейкотомию, имевшую поразительный успех. Предоставим высказаться самой пациентке: «Мне намного, намного лучше, я могу снова работать, как прежде, когда была здорова, навязчивые представления сохранились, но я могу от них обороняться:

---

[68] Медик-технарь… человек-машина (*фр.*).

прежде я, к примеру, не могла из-за этого читать, мне приходилось перечитывать все по десять раз, но теперь ничего не нужно повторять». Что произошло с ее эстетическим вкусом (некоторые авторы обсуждают наблюдаемые изменения интересов)? «Наконец вернулся громадный интерес к музыке». А ее этические понятия? Пациентка стала проявлять живейшее сострадание к людям и выражала им сочувствие и лишь одно желание: чтобы и другим, которые мучаются так, как она, сумели бы таким же образом помочь! Мы спросили ее, чувствует ли она в себе какие-то изменения, и она ответила: «Я живу теперь в другом мире, этого словами не выразишь. Раньше для меня мир не существовал, я в нем прозябала, но не жила, я так мучилась, а теперь все прошло, а с той малостью, что еще дает о себе знать, я могу быстро справиться». – «Остались ли вы "собой"?» – «Я сделалась другой». – «В какой мере вы изменились?» – «Я вернулась к жизни». – «Были ли вы раньше в большей мере "собой" или стали теперь?» – «Стала после операции, теперь все естественнее, чем тогда, тогда все было принуждение, все существование было принуждением, а теперь все стало таким, каким должно быть, я вновь обрела себя. До операции я вообще не была человеком, а бременем для всех людей и самой себя, а теперь мне и другие люди говорят, как я изменилась». На прямой вопрос, потеряла ли она свое «Я», она отвечала: «Оно было потеряно прежде, а благодаря операции я вернулась к себе, к своей *личности*». (Это выражение сознательно исключалось при любой постановке вопроса!) Итак, благодаря операции эта женщина вновь стала вполне человеком, самой собой[135].

И не только физиология не может затронуть личность – психологии это тоже не удается, во всяком случае, не удается, когда она поддается психологизаторству. Чтобы увидеть личность и хотя бы верно ее классифицировать, в большей степени требуется ноология.

Как известно, одно время действовала «психология без души». Ее мы давно преодолели, но и сегодняшняя психология не убережется от упрека в том, что она осталась психологией без духа. Эта бездуховная психология не только слепа к достоинству личности и к самой личности, но слепа и по отношению к ценностям – к тем ценностям, которые составляют коррелят личного бытия, к космосу смысла и ценностей – бездуховная психология слепа к логосу.

Психологизаторство проецирует ценности из сферы духовного на уровень душевного, где они становятся неоднозначными: на этом уровне ни психология, ни патология уже не могут провести разграничение между видениями Бернадет и галлюцинациями обычной истерички. Я старался внушить это своим студентам, напоминая известный факт: по круглой двухмерной проекции на плоскости мы уже не можем отличить друг от друга трехмерные шар, конус и цилиндр. Так и психологическая проекция превращает совесть в «сверх-Я» или «интроекцию образа отца», а Бог становится «проекцией» того же образа, хотя на самом деле эти психоаналитические истолкования сами являются проекцией – психологистической.

5.

Личность экзистенциальна: это означает, что она не принадлежит к области фактов. Человек как личность – не фактическое, а факультативное существо: он существует как собственная возможность, он может решить в пользу этой возможности или против нее. Бытие человека, говоря словами Ясперса, «решающее»: оно все время решает, чем ему быть в следующий миг. Как решающее бытие, оно диаметрально противоположно той картине, которая возникает в психоанализе: бытию, управляемому инстинктами и устремлениями. Бытие человека представляет собой, как я все время подчеркиваю, в самом глубинном и окончательном смысле ответственное бытие. Из этого с очевидностью следует также уже сформулированное, что бытие – это больше, чем свобода: в ответственности содержится также и «для чего» нашей свободы, то, ради чего человек свободен, в пользу чего или против чего он решает.

В противоположность психоанализу в экзистенциальном анализе, как я старался это показать, личность определяется не инстинктами, но ориентирована на смысл. В противоположность психоанализу, в перспективе экзистенциального анализа личность не стремится всецело к удовольствиям, но устремлена к ценностям. В психоаналитической концепции сексуальных влечений (либидо!) и в концепции социальной обусловленности (чувство общности!), выдвигаемой индивидуальной психологией, мы видим не что иное, как недостающий модус прафеномена – любви. Любовь – это всегда связь между «Я» и «Ты», но от этой связи в психоаналитической концепции остается лишь «Оно», сексуальность, а в индивидуальной психологии остается повсеместная социальность, безликое «Они» с большой буквы.

Если психоанализ полагает, что человеческое бытие-в-мире одержимо волей к наслаждению, а индивидуальная психология определяет его «волей к власти», то экзистенциальный анализ во главу угла ставит волю к смыслу. Этот подход признает и «борьбу за бытие-в-мире», и, безусловно, «взаимопомощь» (Петр Кропоткин), но также и борьбу за смысл бытия и взаимную поддержку в этой борьбе. В реальности поддержка и есть то, что мы называем психотерапией: это, по сути дела, *Médicine de la Personne*[69] (Поль Турнье). Отсюда следует, что психотерапия должна заниматься не изменением динамики аффектов или энергии влечений, но сменой экзистенциальной позиции.

6.

Личность – это «Я», а не «Оно», она не подчиняется диктату «Оно», той диктатуре, которую подразумевал Фрейд, утверждая, что «Я» в собственном доме не хозяин. Личность, «Я», никоим образом не подчиняется «Оно» ни в динамическом, ни даже в генетическом смысле, не управляется влечениями: понятие «Я-влечений» внутренне противоречиво и его следует отклонить. И все же личность – даже она – бессознательна, и как раз там бессознательна, где наступает духовное, именно в своем источнике она не только факультативна, но и по необходимости бессознательна. В своем источнике, в основе, дух – не поддающееся рефлексии и даже бессознательное исполнение. А потому нужно тщательно различать подчиненное влечениям бессознательное, с которым имеет дело психоанализ, и духовное бессознательное. К нему, к бессознательной духовности, принадлежит и безотчетная вера, неосознанная религиозность – как бессознательная, зачастую подавляемая связь человека с трансцендентным.

Заслуга Карла Юнга в том, что он высветил эту роль духовности, ошибка же его заключалась в том, что он эту бессознательную религиозность локализовал там, где следовало бы локализовать бессознательную сексуальность – в инстинктивном бессознательном, в «Оно». Однако к вере в Бога и к самой идее Бога меня не подталкивает инстинкт, мне приходится решать за Него или против Него – религия связана с «Я» или ее просто нет.

7.

Личность – не только единство и цельность (пункты 1 и 2), она – основа единства и цельности, в ней утверждается то телесно-душевно-духовное единство, которое составляет сущность «человека». Единство и цельность учреждаются, основываются и обеспечиваются исключительно личностью, только в личности они формируются, утверждаются и гарантируются. Мы, люди, знаем духовную личность только в сосуществовании с ее психофизическим организмом. Человек – это точка пересечения, схождение трех уровней бытия: телесного, душевного и духовного. Эти уровни бытия невозможно вчистую отделить друг от друга (ср.: Ясперс,

[69] Медицина личности (*фр.*).

Гартман), и было бы неправильно говорить, что человек «состоит» из телесного, душевного и духовного, ведь он – единство и цельность, однако внутри единства и цельности духовное в человеке «противопоставляется» телесному и душевному. Это и составляет ноопсихический антагонизм[136], как я это однажды назвал. И если психофизический параллелизм неизбежен, зато ноопсихический антагонизм факультативен, это всегда лишь возможность, ресурс, к которому постоянно можно обращаться, и в лечении врач непременно должен к нему апеллировать: нам постоянно удается пробуждать «упрямство духа», как я это называю, даже к очень сильному с виду психофизическому комплексу. Психотерапия никак не может обойтись без такого призыва к духу, и я считаю это вторым психотерапевтическим кредо – веру в способность духа при любых условиях и обстоятельствах все-таки сопротивляться и устанавливать в человеке продуктивную дистанцию с психофизическим комплексом. Если бы вследствие первого психиатрического кредо не имело смысла «чинить» психофизический организм, поскольку не существовало бы при любом заболевании цельной духовной личности, упорно ждущей своего восстановления, то мы, согласно второму кредо, не были бы в состоянии пробудить в человеке духовное и призвать его к противодействию, то есть не существовало бы и ноопсихического антагонизма.

8.

Личность динамична, и когда она дистанцируется и отворачивается от психофизического комплекса, тут-то и дает о себе знать духовное. Поскольку личность динамична, мы не можем гипостазировать ее духовную составляющую, не можем также представлять ее в виде субстанции, во всяком случае, в традиционном смысле слова «субстанция». Существовать – значит выходить из себя, вступать в отношения с самим собой, а позицию по отношению к самому себе человек может занять лишь постольку, поскольку он как духовная личность противопоставит себя себе самому как психофизическому организму. Такое самодистанцирование от себя как от психофизического организма собственно и формирует духовную личность как таковую, как духовную личность. Лишь когда человек вступает в спор с самим собой, духовное и телесно-душевное разделяются.

9.

Животное уже потому не личность, что оно не может противостоять самому себе, подняться над самим собой. Потому зверь не имеет также коррелята к личности: у него нет мира, есть только окружающая среда. Попытайся мы экстраполировать соотношения «зверь – человек» и «окружающая среда – мир» – попадем в «высший мир». Если мы захотим уточнить отношения более тесного мира животных с более широким миром человека, а того со всеохватывающим высшим миром, то сразу же напрашивается мысль о золотом сечении. Согласно правилам золотого сечения меньшая часть относится к большей, как большая к целому. Возьмем, для примера, обезьяну, которой делают болезненный укол, чтобы получить сыворотку. Сможет ли обезьяна когда-нибудь понять, для чего все эти муки? Внутри собственной среды она не в состоянии проследить мотивы человека, который использует животное для эксперимента, потому что обезьяне недоступен человеческий мир, мир смысла и ценностей. До этого мира обезьяне не дотянуться, в то измерение ей не попасть, однако не следует ли нам допустить, что за пределами человеческого мира, над ним, существует другой, недоступный уже самому человеку, и его смысл, этот сверхсмысл только и придает смысл всем нашим страданиям? Как животное в своей среде не может постичь выходящий за его пределы мир человека, так и человек не может охватить сверхмир, он устремляется туда лишь порывом и предчувствием – верой. Как же человеку узнать, какой сверхсмысл представляет мир как целое?

10.

Личность постигает себя лишь в трансцендентности. Более того: человек является человеком лишь в той мере, в какой он себя осознает в трансцендентности, он личность лишь в той мере, в какой трансцендентность придает ему личность, в той мере, в какой он проникнут и пронизан призывом трансцендентности. На призыв трансцендентности откликается совесть.

Для логотерапии религия может быть – и есть – лишь объект, а не отправной пункт. Логотерапия должна действовать по эту сторону Откровения и искать смысл по эту сторону бифуркации, после которой с одной стороны оказывается теистическое, а с другой – атеистическое мировоззрение. Если логотерапия, таким образом, рассматривает феномен веры не как веру в Бога, но как всеохватывающую веру в смысл, она вполне вправе заниматься этим феноменом. Логотерапия разделяет убеждение Альберта Эйнштейна, согласно которому задавать вопрос о смысле жизни уже значит быть верующим[137].

Смысл – это стена, дальше которой мы не можем отступать, с которой мы должны смириться: этот последний, конечный смысл мы должны принять, потому что далее мы уже не можем задавать вопросы, а задавать мы их не сможем потому, что при попытке ответить на вопрос о смысле бытия сразу же выходит на первый план бытие смысла. Короче говоря, человеческая вера в смысл представляет собой, в терминологии Канта, трансцендентную категорию. Точно так же, как мы со времен Канта знаем, что бессмысленно вопрошать о категориях пространства и времени, потому что мы не можем думать, а значит, и ставить вопрос иначе как внутри уже данных понятий пространства и времени, так и человеческое бытие заведомо есть бытие к смыслу, пусть человек пока этого смысла и не знает, но у него есть нечто вроде предчувствия, предзнания смысла, и оно ложится в основу «воли к смыслу», как это именует логотерапия. Хочет человек того или нет, сознает это или нет, но, пока он дышит, он верит в смысл. Даже самоубийца верит в смысл если не жизни, продолжения своей жизни, то смерти. Если бы он не верил в смысл, он бы и пальцем не мог пошевельнуть, не говоря уж о том, чтобы совершить самоубийство.

Библиография

Frankl, Viktor E., Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte. München 1997: Serie Piper

Frankl, Viktor E., Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Vorwort von Franz Kreuzer. München 1997: Serie Piper

Frankl, Viktor E., Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Bern 1998: Hans Huber

Frankl, Viktor E., Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. Freiburg i. Br. 1998: Herder

Frankl, Viktor E., Zeiten der Entscheidung. Herausgegeben von Elisabeth Lukas. Freiburg i. Br. 1998: Herder

Frankl, Viktor E., Sinn als anthropologische Kategorie. Heidelberg 1998: Universitätsverlag C. Winter

Frankl, Viktor E., Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse. München 1999: Ernst Reinhardt bei UTB

Frankl, Viktor E., Bergerlebnis und Sinnerfahrung. (Bilder von Christian Handl.) Innsbruck 2002: Tyrolia

Frankl, Viktor E., Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten. Weinheim 2002: Beltz

Frankl, Viktor E., Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen. Weinheim 2002: Beltz

Frankl, Viktor E., Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. Freiburg i. Br. 2003: Herder

Frankl, Viktor E., Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Vorwort von Konrad Lorenz. München 2004: Serie Piper

Frankl, Viktor E., Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion. München 1994: Kösel-Verlag

Frankl, Viktor E., Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Bern 2005: Hans Huber

Frankl, Viktor E., Frühe Schriften 1923–1942. Herausgegeben und kommentiert von Gabriele Vesely-Frankl. Wien 2005: Maudrich

Frankl, Viktor E., Lapide, Pinchas. Gottsuche und Sinnfrage. Herausgegeben von Eleonore Frankl und Ruth Lapide. Gütersloh 2005: Gütersloher Verlagshaus

Frankl, Viktor E., … trotzdem Ja zum Leben sagen. Und ausgewählte Briefe 1945–1949. Gesammelte Werke, Bd. 1. Herausgegeben und eingeleitet von Alexander Batthyany, Karlheinz Biller und Eugenio Fizzotti. Wien 2005: Böhlau

Библиография на немецком языке

Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Neuauflage Zsolnay und dtv, 2013; in dieser Ausgabe erstmals ergänzt durch: Zehn Thesen über die Person.

… trotzdem ja zum Leben sagen Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Kösel, München 2009, und dtv / Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008.

Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte. Franz Deuticke, Wien, 1982; und Piper, München, 1997.

Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion. Kösel-Verlag, München, 1994 und dtv / Deutscher Taschenbuch Verlag, 2014.

Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse. Uni-Taschenbücher 457, Ernst Reinhardt, München-Basel, 2007.

Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. Herder, Freiburg im Breisgau, 2011.

Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Hans Huber, Bern-Stuttgart-Wien, 2012.

Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Hans Huber, Bern, 2005.

Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. Herder, Freiburg im Breisgau, 2013.

Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Vorwort von Konrad Lorenz. Serie Piper 289, München, 2014.

Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Vorwort von Franz Kreuzer. Serie Piper 214, München, 2007.

Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten. Psychologie Verlags Union, Weinheim, 1998; BELTZ Taschenbuch 2010.

Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen. Beltz, Weinheim, 2013.

Bergerlebnis und Sinnerfahrung. (Bilder von Christian Handl.) Tyrolia, Innsbruck-Wien 2013.

Frühe Schriften 1923–1942. Herausgegeben von Gabriele Vesely-Frankl. Maudrich, Wien 2005.

Gesammelte Werke, Teilband 1:… trotzdem Ja zum Leben sagen / Ausgewählte Briefe 1945–1949. Herausgegeben von A. Batthyany, K. Biller und E. Fizzotti. Böhlau, Wien 2005.

Gesammelte Werke, Teilband 2: Psychologie des Konzentrationslagers / Synchronisation in Birkenwald / Ausgewählte Texte 1945–1993. Herausgegeben von A. Batthyany, K. Biller und E. Fizzotti. Böhlau, Wien 2006.

Gesammelte Werke, Teilband 3: Die Psychotherapie in der Praxis / Und ausgewählte Texte über angewandte Psychotherapie. Herausgegeben von A. Batthyany, K. Biller und E. Fizzotti. Böhlau, Wien 2008.

Gesammelte Werke, Teilband 4: Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse Und Vorarbeiten zu einer sinnorientierten Psychotherapie.

Herausgegeben von A. Batthyany, K. Biller und E. Fizzotti. Böhlau, Wien 2011.

Viktor Frankl und Pinchas Lapide: Gottsuche und Sinnfrage. Gütersloh 2014.

Библиография на английском языке

Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy. Beacon Press, Boston, 2006; and Random House / Rider 2008.

The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy. Alfred A. Knopf, New York, 1986. Paperback edition: Souvenir, London, 2004.

The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy. Penguin / Plume, New York 2014; ISBN 978-0-14-218126-3.

The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism. Simon and Schuster, New York, und Hodder and Stoughton, London, 1988.

Viktor Frankl – Recollections. An Autobiography. Insight Books, Perseus Books Publishing, New York 1997; Paperback edition: Perseus Book Group, New York, 2000.

Man's Search for Ultimate Meaning. (A revised and extended edition of The Unconscious God; with a Foreword by Swanee Hunt). Perseus Book Publishing, New York, 1997; Paperback edition: Perseus Book Group; New York, 2000.

On the Theory and Therapy of Mental Disorders. An Introduction to Logotherapy and Existential Analysis. Translated by James M. DuBois. Brunner-Routledge, London-New York ISBN: 0415950295.

The Feeling of Meaninglessness – A Challenge to Psychotherapy and Philosophy. Edited & with an Introduction by Alexander Batthyány. Marquette University Press, Milwaukee 2010; Marquette Studies in Philosophy Vol. 60. ISBN 978-0-87462-758-9.

Комментарии

1.

Заключительный реферат 5-го Международного конгресса по психотерапии (Вена, 1961), который автор представил в качестве вице-президента этого мероприятия.

2.

Уже Бёрд, создатель понятия «неврастения», предостерегал: «Если врач вздумает одинаково лечить два случая неврастении, один он заведомо будет лечить неправильно».

3.

Одно дело – применять аппаратуру, другое – считать самого пациента аппаратом или механизмом.

4.

Ср.: В. фон Байер (Gesundheitsfürsorge Gesundheitspolitik 7, 197, 1958): «Пациент чувствует себя уязвленным в своей человеческой природе не только тогда, когда интересуются исключительно его телесными функциями, но и тогда, когда он превращается в объект психологических исследований, сравнений и манипуляций».

5.

Ср.; Прим. 4 Seite 326.

6.

Обычно человек замечает это ориентирование в смысле. Не менее 87 % из 1500 молодых участников опроса, проводившегося австрийской компанией, ответили, что «в идеалах есть смысл». Интересно и поучительно, что в Огайо в тюрьмах нашлось втрое, вчетверо больше желающих подвергнуться опыту с раковыми клетками, чем требовалось для этого эксперимента. И в других коррекционных заведениях тоже отмечался наплыв добровольцев.

7.

Уже в 1925 г. Роберт Райнингер предвосхитил это рассуждение: «Вопрос о смысле бытия поднимается тогда, когда грозит утрата инстинктивной уверенности в жизни или уже не удовлетворяет ее традиционное понимание и эта утрата воспринимается болезненно».

8.

«Когда я был ребенком, – вспоминает Джозеф Фабри, – семейный врач еженедельно посещал мою бабушку и она получала возможность выговориться, поведать все свои заботы и печали. Ныне мне причитается раз в год трехчасовой осмотр, на котором меня передают от одной медсестры к другой, ведут от аппарата к аппарату, затем велят заполнить анкету из 150 вопросов – это помогает компьютеру определить диагноз. Понимаю, что с медицинской точки зрения возможности той клиники, где я наблюдаюсь, неизмеримо выше всего, что мог сделать для бабушки семейный врач, но кое-что при таком прогрессе утрачено. И сейчас, услышав тот вопрос, который Франкл ставит в своих американских лекциях, я понимаю, что кое-что утрачено и в современной психотерапии» (Das Ringen um Sinn [Logotherapie für den Laien], Paracelsus Verlag, Stuttgart 1973).

9.

Мы же не требуем от почитателей Гиппократа или Парацельса, чтобы они строго придерживались только их рецептов и хода операций.

10.
Бытие не представляет собой исключение: оно «есть» в отличие от Ничего!

11.
То есть не существует и такого явления, как «красный цвет», а лишь полнота отношений «красный – зеленый», и это и есть сущностный, окончательный прафеномен. Эмпирическое подтверждение этому мы находим в том факте, что дальтонизм не бывает выборочной слепотой к красному или зеленому цвету, он проявляется лишь как комплексная неспособность различать оба цвета. А сказанное выше, что отношения между бытием и инобытием предшествуют самому бытию, очевидно уже из того, что физике, астрономии (наукам о телах, находящихся в отношениях) всегда предпосылается математика, наука отношений. Заметим в скобках, что под «отношениями» мы и здесь, и далее понимаем не отдельную категорию, а используем термин «отношения» онтологически. Дальнейшее подтверждение гипотезы об основополагающей роли отношений мы находим в некоторых данных из области психологии животных. Так, Карл Бюлер (Die geistige Entwicklung des Kindes, 4. Auflage, Jena, Gustav Fischer, 1924, S. 180), говоря о «сознании отношений» у животных, ссылаясь на Кёлера (Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn, Abh. Der Berl. Akad. d. Wiss. 1918, Phys.-math. Kl. Nr. 2), разбирает, к примеру, опыты дрессировки домашней курицы, где задействованы «не впечатления в абсолютном виде, но их отношения» (S. 178). Дальнейшие доводы мы находим в современной физике. Вот хотя бы А. Марч (Die Neuorientierung der Physik, Der Standpunkt, 9.5. 1952, S. 5): «Если проанализировать до основания те данные, на которые опирается наша вера в материальное существование электрона, у нас не останется ничего, кроме системы постоянных связей, так что в качестве реальности мы принимаем не материальные частицы, но эти связи… и само существование вещей… заключается в структуре… Эту позицию ныне поддерживают знаменитые ученые: Бертран Рассел, Эддингтон, Шредингер и многие другие – они все видят объективную действительность не в субстанции…» Выше мы обсуждали концепцию инобытия и отношений между бытием и инобытием, в особенности между красным и зеленым цветом. Так вот, красное и зеленое – это пара противоположностей, и желтое и фиолетовое – пара противоположностей, как и синее и оранжевое. Но каждая пара является иным иначе. Большая и маленькая красная фигура на зеленом фоне опять-таки противопоставляются каждая по-другому, и квадратная – иначе, чем круглая. Наконец, трехмерная фигура в другом смысле иное, чем плоская, и т. д. Бытие не только формируется как иное, но и ранжируется по-разному, поднимаясь ко все более «высоким» измерениям инобытия. Мир можно понимать как систему иерархических отношений. Из «пространственного» свойства ранжирования выводится, что отношение между коррелятами определенного измерения само принадлежит следующему, более высокому измерению. Так, «отношение» между двумя точками, соединяющий их отрезок прямой, принадлежит одному измерению, а «отношение» между двумя одномерными прямыми, то есть плоскость, где они расположены, принадлежит уже другому измерению.

12.
Viktor E. Frankl. Das Menschenbild der Seelenheilkunde, Hippokrates-Verlag, Stuttgart 1959, S. 13.

13.
Ср.: V. E. Frankl. Zentralblatt für Psychotherapie 10, 33, 1938: «Где же та терапевтически ориентированная психология, которая охватит эти высокие уровни человеческой экзистенции и по этой причине в противоположность "глубинной психологии" получит название "высокой"? Представитель такой высокой психологии однажды сказал: "Идеалы – основа выживания".

Человек выживает лишь при условии, что живет идеалом, и указанный представитель высокой психологии применял данную мысль не только к отдельному человеку, но и к человечеству в целом. О каком представителе высокой психологии я говорю? О первом американском астронавте Джоне Гленне, вот уж действительно возвышенный психолог…»

14.

Sigmund Freud. Briefe 1873–1939, Frankfurt am Main 1960, S. 429.

15.

H. Crumbaugh and L. T. Maholick. The Psychometric Approach to Frankl's Concept of Noogenic Neurosis, Journal of Clinical Psychology 24, 74, 1968.

16.

Arthur Burton. Death as a Contertransference, Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review 49, 3, 1962 / 63.

17.

Если психотерапия выявила психологическую подоплеку идеологии, то логотерапия разоблачила фиктивность логического основания мировоззрения и тем самым опровергла его.

18.

Ср.: V. E. Frankl. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Bern 1975, S. 109 ff.

19.

Metabasis eis allo genos: подмена понятий путем недопустимого переноса на не относящуюся к делу область (Аристотель. «О небе». I 1. 268b 1).

20.

Рука об руку с пандетерминизмом, то есть с крайним детерминизмом, идут столь же преувеличенные субъективизм и релятивизм. Первый выражается преимущественно в расхожих теориях мотивации, так что они становятся односторонними и ориентируются только на гомеостаз.

21.

«Реального противоречия не существует… потому что мы можем смотреть на реальность с двух разных точек зрения» (Иегуда Лев бен Бецалель, главный раввин Праги в книге 13 The Book of Divine Power: Introduction on the Diverse Aspects and Levels of Reality, Cracow, 1582 [translated by Shlomo Mallin, Feldheim, NewYork, 1975, S. 24]. «Один объект может обладать двумя взаимопротиворечивыми качествами, относящимися к разным точкам зрения: это два разных уровня» (p. 36).

22.

Все эти идеологии имеют общую генеалогию: отец психологизаторства, биологизаторства и социологизаторства – натурализм. Далее в безнравственной связи биологизаторства и социологизаторства родилось переношенное дитя, гибридное чудовище – коллективное бессознательное. Коллективное бессознательное мы вновь находим в так называемом расизме.

23.

Не только отдельные люди принимают «недостаток собственных преимуществ» за «преимущество собственных недостатков», – это еще чаще случается с целыми народами. Но мы уже сказали выше, что от каждого конкретного человека зависит, во что он обратит те предпосылки, – ведь речь идет не о чем большем, кроме как о предпосылках, – которые могут быть ему даны как представителю того или иного народа. Это всего лишь предпосылки, то есть возможности, которые сам человек, и только он сам, может осуществить так или иначе, возможности, между которыми он выбирает, решает в пользу какой-то из них или против. Лишь тогда, когда он сделает выбор и воплотит свое решение, тогда лишь из национальных задатков, которые сами по себе ценностно-нейтральны, разовьются собственные качества личности – ценностно-позитивные или ценностно-негативные. Из всего этого следует также, что отдельный человек как таковой призван «развивать в себе» добродетели «своего народа», по возможности без недостатков, «дабы обладать ими».

24.
Ср.: V. E. Frankl. Zur geistigen Problematik der Psychotherapie // Zentralblatt für Psychotherapie (1938), а также Zur Grundlegung einer Existenzanalyse // Schweiz. med. Wschr. 1939.

25.
S. Freud. Gesammelte Werke, Band XI, S. 370.

26.
Шредингер предлагал аналогичную теорию не бытия, но жизни.

27.
«Исполняемой действительности», как собственному бытию личности в осуществлении ее актов, противопоставляются три несобственные модальности бытия: во-первых, «наличие» (как модус происхождения у Хайдеггера); во-вторых, бытие, стесненное в обстоятельствах, то есть не устремленное к трансцендентному по отношению к нему бытию; и, в-третьих, устремленное на само себя, само себя рефлексирующее бытие, которое тем самым деградирует до «наличия» (ведь в результате самонаблюдения экзистенциальное, решающее бытие-в-мире превращается в чисто фактическое бытие, лишается своей природы.

28.
Аналогом психологического познания – чтобы оставаться в рамках нашей модели – оказался бы тот специфический случай, когда человек действительно видит изображения на сетчатке, потому что он пытается изучать на препарированных глазах трупа эффекты, схожие с процессами в камере обскура. И в самом деле, психологический подход к душевным процессам не является ли таким же «изъятием чего-то из живого взаимосвязанного целого»?

29.
Требовать от человека полного познания – примерно то же, что требовать от композитора, чтобы он написал не просто симфонию, а Симфонию, совершенную по форме и идеальную по содержанию. Однако любая симфония, любое произведение искусства – штучно, и, как любой акт познания, они могут оставаться лишь штучными, односторонними, ограниченными своим местоположением, фрагментарными по содержанию.

30.
Мы можем вместе с Рудольфом Аллерсом назвать его «транссубъективным», но и это преуменьшение.

31.

Собственно, субъективизм отрицает само существование смысла, ведь он утверждает, что смысла как такового нет, что мы сами придаем и даже приписываем ситуации смысл.

32.

V. E. Frankl. Die Kraft zu leben, Bekenntnisse unserer Zeit, Gütersloh 1963.

33.

Psychological Models for Guidance, Harvard Educational Review 32, 373, 1962.

34.

J. C. Crumbaugh and L. T. Maholick. The Case of Frankl's "Will to Meaning" // Journal of Existential Psychiatry 4, 42, 1963.

35.

Documents of Gestalt Psychology, University of California Press 1961.

36.

Ср.: Рассуждение Габриэля Марселя: «Соната Бетховена (ор. 111) или его струнный концерт (ор. 127) ведут туда, куда человечество стремится поверх самого себя в очевидном и в то же время невыразимом толковании смысла».

37.

Речь идет именно о достижении, о высочайшем достижении, что доказывает пример Марека Эдельмана, который в 1943 г. организовал восстание в Варшавском гетто и в 17 лет стал его комендантом. Ныне он работает врачом в Лодзи. Доктор Эдельман определяет героизм следующим образом: «Кто борется, тому легче умирать. И если ты уже ничего не можешь сделать, если тебя ведут на расстрел, но ты идешь с достоинством – ты герой».

38.

Не так-то просто ответить на банальный вопрос, отвага или трусость движут самоубийцей. Ведь было бы несправедливо сбрасывать со счетов внутреннюю борьбу, которая предшествует покушению на собственную жизнь. Выходит, самоубийца мужествен по отношению к смерти – но он боится жизни.

39.

«Разобравшись в отношении собственной жизни с вопросом "зачем?", вопросом "как?" легко поступиться» Ф. Ницше, Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. Незавершенный трактат Фридриха Ницше в реконструкции Элизабет Ферстер-Ницше и Петера Гаста / Пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная революция, 2005.

40.

Мы можем даже спокойно допустить, что средний человек на самом деле не так уж хорош, что по-настоящему хороших людей по пальцам пересчитаешь. Однако даже при подобных условиях разве не стоит перед каждым из нас задача стать лучше «среднего» и войти в число «немногих хороших»?

41.

Насколько глубокое чувство ответственности переживает религиозный человек – именно благодаря своей вере, – лучше проиллюстрировать конкретным примером, приведя рассказ Бахманна об Антоне Брукнере: «Его чувство ответственности перед Богом не имело пределов. Так, своему другу, руководителю клойстернойбургского хора Йозефу Клугеру, он говорил: "Они хотят, чтобы я писал иначе. Я бы мог, но не смею. Мой Господь избрал меня из многих тысяч и даровал талант мне, именно мне. Как же я предстану перед нашим Господом, если стану следовать за другими, а не за Ним?"» Итак, было бы ошибочно утверждать, что религиозная вера делает человека пассивным, напротив, она придает ему величайшую активность, но только если речь идет о таком типе религиозного человека, который в своей экзистенциальной позиции воспринимает себя как соработника Бога на земле. Он чувствует, что здесь, на земле, «все решается», здесь вершится вся борьба, не в последнюю очередь каждым человеком и в каждом человеке, то есть им самим и в нем самом. А еще можно привести для сравнения хасидскую притчу о равви, которого ученики попросили: «Скажите, как и когда человек понимает, что Всевышний его простил?» И он ответил: «Что Всевышний простил грех – об этом человек узнает лишь тогда, когда понимает, что сам уже никогда не совершит этот грех».

42.
Тут, разумеется, речь идет лишь о такой религиозности, которая видит в Боге личностное существо и даже попросту личность или ее прообраз или же – можно сказать и так – видит в нем первое и последнее «Ты». Для таких верующих переживание Бога это как минимум переживание «пра-Ты».

43.
Problems of Life, Wiley, New York 1952.

44.
Human Nature in the Light of Psychopathology, Harvard University Press, Cambridge 1940.

45.
Personality and Social Encounter, Beacon Press, Boston 1960.

46.
Journal of Individual Psychology 16, 174, 1960.

47.
Becoming, New Haven 1955, S. 48.

48.
S. Freud, Gesammelte Werke, Band XI, S. 370.

49.
Basic Tendencies in Human Life // Sein und Sinn, Tübingen 1960.

50.
Psychol. Rdsch. 8, 1956.

51.
S. Freud. Gesammelte Werke, Band XI, S. 370.

52.
Review of Existential Psychology and Psychiatry 1, 249, 1961.

53.
Z. exp. angew. Psychol. 6, 1959.

54.
«Человек силен, пока представляет сильную идею, и становится бессильным, когда ей противоречит». (S. Freud, Gesammelte Werke, Band X, S. 113.)

55.
Psychol. Rep. 10, 1962.

56.
Anthropologische Forschung, Hamburg 1961, S. 65 f.

57.
Разницу между ответственностью и свободой можно проиллюстрировать противопоставлением вины и своеволия. Своеволие мы понимаем как свободу без ответственности, а вина – до известной степени состояние ответственности без свободы, ведь виновный несет ответственность за что-то, не обладая свободой устранить свою вину из мира. Тут возможна только правильная позиция, правильное поведение по отношению к своей вине, то есть раскаяние. А в какой огромной мере раскаяние хотя и не может изменить произошедшее, но может исцелить вину на моральном уровне, показал нам Макс Шелер в посвященной этому работе.

58.
Поэтому масса подавляет индивидуальность отдельных людей и ограничивает их свободу в пользу единообразия. Вместо братства воцаряется стадный инстинкт.

59.
Притом что каждый человек «абсолютно другой» по отношению ко всем другим, в своем так-бытии он единственный в своем роде, а в своем бытии-в-мире неповторим, так что и смысл его бытия – уникален и неповторим, откуда и проистекает человеческая ответственность: именно в этой ограниченности человеческого бытия как в соположении, так и в последовательности, в пространстве и во времени. К этой двойной ограниченности человеческого бытия присоединяется третий основополагающий момент, который взрывает ее изнутри: трансцендентность экзистенции, устремленность бытия человека к чему-то вовне, ибо человек уникален и однократен сам по себе, но ради себя. Наиболее выразительно сформулирован этот факт не нашими бедными и скудными словами, но словами Гиллеля. Гиллель, подводя итоги своей жизненной мудрости, свел ее к трем вопросам: «Если не я это сделаю, то кто? И если я не сделаю это сейчас, то когда? И если сделаю только для себя, то кто же я?»

60.
Ср.: Далее разбор субъективизма и даже «психологизаторства» человека, оглушенного несчастьем, который ищет убежища в «бессознательности» несчастья или в абсолютной бессознательности, то есть в суициде.

61.
Конечно, не все, что похоже на «Я», есть «Я» и не все, что похоже на «Оно», – «Оно». В этом смысле психоанализ и индивидуальная психология вполне в своем праве: в случае невроза влечения частенько облекаются в мантию морали и в этой «символической маске» проникают в сознание, что вполне соответствует психоаналитическому подходу. Также – это уже поприще индивидуальной психологии – «Я» чересчур охотно и часто скрывается за псевдовлечениями («аранжировка»). Можно пойти дальше и признать также, что, к примеру, все, чему психоанализ учит нас о снах, вполне обоснованно и не утратило значения. Если вкратце – не «Я» вижу сны, а «Оно» их видит.

62.
Свободу нельзя «иметь» в том смысле, что это не предмет, который можно и потерять. Свобода – то, что «"Я" есть».

63.
Решает всегда только человек. Но что такое человек? Существо, которое всегда принимает решения. Решения о чем? Чем он будет в следующее мгновение.

64.
V. E. Frankl, Man's Search for Meaning, Preface by Gordon W. Allport, 70. Auflage, Simon and Schuster, New York 1985.

65.
Если в индивидуальной психологии комплекс неполноценности все еще рассматривается исключительно как невротический симптом, в экзистенциальном анализе он при некоторых условиях становится настоящим достижением: там, где в самом деле имеется недостаток, там этот комплекс не «также правилен», не «вопреки», а единственно правилен. Ведь не в последнюю очередь именно там, где человек чувствует себя «неполно-ценным», – перед лицом превосходящей его ценности! – там он, этим утверждением реальной ценности, каким-то образом уже оправдан.

66.
Опьянение представляет собой нечто позитивное по сравнению с «оглушением». В опьянении человек отвращается от окружающего мира бытия к переживанию «состояния», к жизни в мире кажимости. «Оглушение» же ведет лишь к прекращению осознания своего несчастья, к «счастью» в негативном смысле, который придает этому понятию Шопенгауэр, к нирване.

67.
Различие между предотвратимой, или «виновной», судьбой («неблагородным несчастьем»), с одной стороны, и подлинной, неотвратимой и неотменимой судьбой («благородным несчастьем») – с другой: лишь при втором виде судьбы возникает возможность, страдая, осуществлять ценности позиции. Это различие полностью соответствует принятому в среде альпинистов разделению «субъективной» и «объективной» опасности. Даже у альпинистов считается «не бесчестным» пасть жертвой объективной опасности (например, лавины), но постыдно будет пострадать от опасности субъективной (от недостатка снаряжения, недостатка опыта или неправильно выбранной техники восхождения).

68.

Жизнь вопрошает нас не словами, но фактами, с которыми мы сталкиваемся, и мы отвечаем также не словами, но делами, которые совершаем. Поскольку мы должны еще ответить на эти факты, мы стоим перед незавершенными фактами.

69.
V. E. Frankl. Wirtschaftskrise und Seelenleben vom Standpunkt des Jugendberaters, Sozialärztliche Rundschau 43, 1933.

70.
Существует что-то вроде обратной пропорции между действием и постоянным самонаблюдением: связь, которая исключает возможность полноценной активности и одновременно полного дистанцирования и сознательной остроты самонаблюдения. Эти взаимоисключающие отношения между «импульсивностью» человека и его же рефлексирующим самонаблюдением весьма напоминают знаменитый «принцип неопределенности» Гейзенберга.

71.
Как всякий идеал, этот также имеет лишь установочный смысл: говоря словами Гёте, это «яблочко мишени, которое всегда должно быть на примете, хоть и не всякий раз в него попадешь». Так же редко, как встречается истинная любовь, удается человеку достичь высшей ступени развития зрелой любовной жизни. Однако в итоге любая наша задача – «вечная», и всякий прогресс неисчерпаем, это путь в бесконечность, к цели, которая далеко в бесконечности. И даже тут речь идет только о прогрессе отдельного человека в его личной истории, потому что остается под вопросом, в каком смысле можно было бы говорить об истинном «прогрессе» в истории человечества: мы с уверенностью можем отмечать лишь технический прогресс, который нам, возможно, лишь потому кажется прогрессом, что мы живем в технический век.

72.
Здесь сексуальность переживается в чистом виде, как «состояние»: в акте онанизма она лишена направленности за пределы себя, к партнеру. Онанизм не представляет собой ни болезнь, ни причину болезни, это скорее симптом нарушения развития, неверного отношения к любовной жизни. Ипохондрические представления о болезнетворных последствиях этой привычки сильно преувеличены. Однако угнетенное состояние, которое обычно следует за актом онанизма, независимо от ипохондрических опасений имеет под собой основания именно в том чувстве вины, которое человеку естественно испытывать, если он бежит от направленного переживания в «состояние». Этот «неправильный» вариант поведения мы уже рассматривали при обсуждении опьянения, и тем паче следует отметить, что акт онанизма, как и опьянение, влечет за собой неприятное похмелье.

73.
Брак и любовь кажутся нам тесно связанными, однако это верно лишь в тех случаях, когда возможны браки по любви, то есть браки, по крайней мере заключаемые (если не поддерживаемые) по любви. В этом смысле браки по любви – относительно новое явление, как напоминает социолог Гельмут Шелски в «Социологии сексуальности». Но можно с полным правом утверждать, что, в общем, любовь является условием и предпосылкой так называемого счастливого брака. Вопрос лишь в том, насколько продолжительно счастье в таком построенном на любви браке. Любовь ведь может оказаться необходимой предпосылкой супружеского счастья, однако далеко не достаточной.

74.

Ср.: V. E. Frankl, Die Neurose als Ausdruck und Mittel, Dritter internationaler Kongreß für Individualpsychologie, Düsseldorf 1926.

75.

Ср.: V. E. Frankl, Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen, Schweizer Archiv für Psychiatrie 43, 1, 1939.

76.

Аллерс однажды сказал: «Кто отчаялся в победе, тому ничего не угрожает, и он избавлен от страха наравне с тем, кто считает поражение невозможным».

77.

Гордон Олпорт: «Невротик, научившийся смеяться над собой, находится на пути к умению управлять собой, а может быть, и к излечению».

78.

Ср.: V. E. Frankl, Die Neurose als Ausdruck und Mittel, Dritter internationaler Kongreß für Individualpsychologie, Düsseldorf 1926.

79.

Ср.: V. E. Frankl, Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen, Schweizer Archiv für Psychiatrie 43, 1, 1939.

80.

В этом смысле уместными кажутся замечания Иоганны Дюрк и Аллерса о природе невроза навязчивости. Дюрк пишет: «Один пациент с неврозом навязчивости заявил мне, что Бог – это порядок, подразумевая достижимый, педантический горизонт, обеспечивающий покой и освобождающий от напряжения собственного бытия. Мне кажется, это позволяет понять в целом "педантичность" пациентов с неврозом навязчивых состояний». Аллерс же говорит: «Педантичность – не что иное, как воля подчинить детали окружающего мира закону собственной личности». И такая воля, как воля невротика к порядку, все равно остается человеческой волей в лучшем смысле этого выражения. «Вечный смысл осуществляется в порядке, и лишь через порядок человек приближается к своему призванию быть Подобием» (Верфель). Порядок, на мой взгляд, можно определить как сходство в разнообразии, подражая известному определению красоты как «единству во множестве».

81.

Снятию скептицизма соответствует самооснование рационализма (см. ниже).

82.

Ср.: Лев Толстой: «Ум, знаете, как бинокль, – развертывать до известной степени, а дальше вертеть хуже».

83.

Парадоксальную интенцию я практиковал уже в 1929 г. (Ludwig J. Pongratz, Psychotherapie in Selbstdarstellungen, Hans Huber, Bern 1973), но лишь в 1939-м впервые описал (Viktor E. Frankl, Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen, Schweizer Archiv

für Neurologie und Psychiatrie 43, 26, 1939) и лишь в 1947 г. в публикации назвал этим термином (Viktor E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, Franz Deuticke, Wien 1947). Сходство между позднее появившимися в нашей профессии методами лечения, такими как провоцирование тревоги, экспозиция в естественных условиях, флудинг, имплозивная терапия, внушенная тревога, моделирование, изменение ожиданий, негативная практика, пресыщение и пролонгированная экспозиция, очевидно и не укрылось от ряда специалистов по терапии поведения. «Появились бихевиористские техники, которые представляют собой перевод парадоксальной интенции на язык психологии обучения» (L. Michael Ascher, Paradoxical Intention, in Handbook of Behavioral Interventions, ed. A. Goldstein und E. B. Foa, John Wiley, NewYork 1978). И тем более стоит заметить, что первая попытка экспериментально доказать действенность парадоксальной интенции была предпринята специалистом по поведению, ведь именно профессора Л. Шойом, Х. Гарса-Перес, Б. Л. Ледвидж и К. Шойом (Paradoxical Intention in the Treatment of Obsessive Thoughts: A Pilot Study, Comprehensive Psychiatry 13, 291, 1972) из психиатрической клиники Университета МакГилла стали выбирать в каждом случае невроза навязчивости по два одинаково сильно выраженных симптома и один, «мишень», лечить парадоксальной интенцией, в то время как другой, «контрольный», оставался без лечения. И действительно, обнаружилось, что всякий раз исчезают лишь симптомы-мишени, причем всего за несколько недель. (Ralph M. Turner und L. Michael Ascher, Controlled Comparison of Progressive Relaxation, Stimulus Control, and Paradoxical Intention Therapies for Insomnia, Journal of Consulting and Clinical Psychology 47, 500, 1979). И ни разу не возникли симптомы-заместители! «Последующие проверки не обнаружили возвращения симптомов» (L. Michael Ascher, Employing Paradoxical Intention in the Behavioral Treatment of Urinary Retention, Scandinavian Journal of Behaviour Therapy, Vol. 6, Suppl. 4, 1977, 28).

84.

Viktor E. Frankl, Theorie und Therapie der Neurosen, Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse, Uni-Taschenbücher 457, E. Reinhardt, München 1982.

85.

Ergebnisse der klinischen Anwendung der Logotherapie, Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, herausgegeben von Viktor E. Frankl, Victor E. Frhr. v. Gebsattel und J. H. Schultz, 3. Band, Urban & Schwarzenberg, München und Berlin 1959.

86.

Methodologic Approaches in Psychotherapy, Am. J. Psychother. 17, 554, 1963.

87.

Zur Behandlung phobischer und zwangsneurotischer Syndrome mit der "Paradoxen Intention" nach Frankl, Z. Psychother. med. Psychol. 12, 145, 1962. Это сокращенный перевод с английского статьи, вышедшей в США под названием The Treatment of the Phobic and the Obsessive-Compulsive Patient Using Paradoxical Intention sec. Viktor E. Frankl, Journal of Neuropsychiatry 3, 375, 1962

88.

Официальный протокол медицинской ассоциации Вены, Wien. klin. Wschr. 67, 152, 1955.

89.

N. Petrilowitsch, Logotherapie und Psychiatrie, Symposium on Logotherapy auf dem Sechsten internationalen Kongreß für Psychotherapie in London.

90.

Klinische Erfahrungen mit der paradoxen Intention, Vortrag, gehalten vor der Österreichischen Ärztegesellschaft für Psychotherapie am 18. Juli 1963.

91.

Über die Stellung der Logotherapie in der klinischen Psychotherapie, Die medizinische Welt 270–2794, 1964.

92.

Viktor E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, Eine kasuistische Einführung für Ärzte, F. Deuticke, Wien 1975

93.

Hypnose und Tiefenperson, Z. Psychother. med. Psychol. 11, 207,1961.

94.

Hans O. Gerz, Zur Behandlung phobischer und zwangsneurotischer Syndrome mit der «paradoxen Intention» nach Frankl, Z. Psychother. med. Psychol. 12, 145, 1962.

95.

Доктор Гленн Голловэй из психиатрической клиники в Ипсиланти (штат Мичиган) однажды сказал: «Парадоксальная интенция направлена на манипулирование защитным механизмом, а не на разрешение основного конфликта: эта вполне достойная стратегия – замечательный способ лечения. Мы не попрекаем хирургию тем, что она не лечит пришедший в негодность желчный пузырь, а удаляет его: главное, что пациенту становится лучше. Так и различные объяснения причин, по которым парадоксальная интенция оказывается действенной, не должны скрывать от нас главного: парадоксальная интенция отлично работает».

96.

Также экспериментальное доказательство терапевтической пользы и действенности парадоксальной интенции представил Майкл Ашер из клиники Вольпе. В целом выясняется, что эта логотерапевтическая техника равноценна техникам «интервенции», предлагаемым различными терапиями поведения. А в случаях проблем с засыпанием, как и при невротических нарушениях засыпания, логотерапевтический метод оказался даже сильнее. Что касается нарушений засыпания, пациентам Ашера изначально требовалось в среднем 48,6 минуты, чтобы уснуть. После десяти недель терапии поведения этот промежуток сократился до 39,36 минуты, но после этого всего за две недели с помощью парадоксальной интенции пациенты стали засыпать в среднем за 10,2 минут. (L. M. Ascher and J. Efran, Use of paradoxical intention in a behavioral program for sleep onset insomnia, Journal of Consulting and Clinical Psychology, 1978, 46, 547–550.) «Парадоксальная интенция существенно снижает жалобы на бессонницу по сравнению с группой плацебо и контрольной группой пациентов из листа ожидания» (Ralph M. Turner and L. Michael Ascher, Controlled Comparison of Progressive Relaxation, Stimulus Control, and Paradoxical Intention Therapies for Insomnia, Journal of Consulting and Clinical Psychology, Vol. 47, No. 3, 1979, 500–508.) Ср.: Heinz Gall, Behandlung neurotischer Schlafstörungen mit Hilfe der Logotherapie V. E. Frankls, Psychiatrie, Neurologie und medizinische Psychologie 31,369, 1979.

97.

Z. Psychotherap. med. Psychol. 3, 1,1953.

98.
Z. Psychotherap. med. Psychol. 5,215, 1955.

99.
Psychosomatische Gynäkologie, Urban & Schwarzenberg, München und Berlin 1964, S. 160.

100.
V. E. Frankl, Psychagogische Betreuung endogen Depressiver, Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, herausgegeben von Viktor E. Frankl, Victor E. Frhr. v. Gebsattel und J. H. Schultz, 4. Band, Urban & Schwarzenberg, München und Berlin1959.

101.
Религиозность – в конечном счете и по сути своей переживание собственной фрагментарности и относительности человека по сравнению с тем, что переживается как «Абсолют» и что каким-то образом уже обмерено, настолько абсолютным должен быть этот Абсолют! Но рассуждать можно самое больше о «не-фрагментарном», о «не-относительном». Каково же переживание фрагментарности и относительности в соотношении с неотносительным? Попросту говоря, это ощущение безопасности. Здесь может укрыться верующий, уйти в трансцендентность. И поэтому поиск всегда остается без находки – искомое всегда пребывает в трансцендентности, но ищущий верит в существование искомого! Таким образом, искомое все же «дано» ищущему – дано не как «нечто», найденное, но в чистом «если». Так интенциональность превозмогает имманентность и вопреки ей предстоит трансцендентности. (И ведь это «окончательный вывод» феноменологии: интенциональный акт рассматривается как нечто окончательное, подобно тому как в экзистенциальной философии рассматривается экзистенциальный выбор.) Итак, для верующего Бог всегда трансцендентен, но и всегда остается целью устремления. То есть Бог для верующего – это вечно молчащий, но тот, к кому вечно взывают!

102.
Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 6, 200, 1958.

103.
V. E. Frankl, Das Menschenbild der Seelenheilkunde, Stuttgart 1959.

104.
Ср.: V. E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, 5. Auflage, Wien 1986.

105.
Ср.: R. C. Leslie, Jesus and Logotherapy: The Ministry of Jesus as Interpreted Through the Psychotherapy of Viktor Frankl, New York 1965 – D. F. Tweedie, Logotherapy and the Christian Faith: An Evaluation of Frankl's Existential Approach to Psychotherapy, Grand Rapids 1961 – und An Introduction to Christian Logotherapy, Grand Rapids 1963.

106.
Напрашивается вопрос, можно ли вообще говорить о Боге или же только обращаться к Нему. Фразу Людвига Витгенштейна «о чем невозможно говорить, о том следует молчать» можно

ведь перевести не только с английского на немецкий, но и с языка агностика на теистический: «О ком нельзя говорить, тому следует молиться».

107.
О «смерти Бога» рассуждал уже Ницще, но с тех пор успело скончаться и само движение, утверждавшее смерть Бога. И более того – успели умереть и ценности, и погибли они именно потому, что современный человек задает вопрос, зачем осуществлять эти ценности, иными словами, какой смысл их осуществлять. Но мы уже поняли, что смысл есть всегда и во всем, но лишь тот конкретный смысл, который мы сможем найти благодаря своей «воле к смыслу» и действию своего «органа смысла», то есть совести. Что же касается воли к смыслу, она непреложна: мы не можем «не хотеть смысла». В этом аспекте воля к смыслу трансцендентна и априорна (Кант) или экзистенциальна (Хайдеггер), она до такой степени присуща человеческому состоянию, что мы просто вынуждены «искать смысл», пока не уверим себя, что его нашли.

108.
Об этом пишет и В. фон Байер: «Мы согласны с наблюдениями и рассуждениями Плюге. С объективной точки зрения надежды уже нет. Больной в ясном сознании давно уже должен был заметить, что его перестали лечить. Но он все же надеется, надеется до самого конца. На что? Надежда такого пациента, на первый взгляд иллюзорная мечта об исцелении в этом мире, может обрести смысл лишь в трансцендентной направленности. Такая надежда укоренена в человеческом бытии, ибо оно не может оставаться без надежды, и эта обращенность к будущему свершению соразмерна и естественна для человека даже без религиозной догмы» (Gesundheitsfürsorge – Gesundheitspolitik 7, 197, 1958).

109.
Logotherapy and the Christian Faith: An Evaluation of Frankl's Existential Approach to Psychotherapy, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan 1961.

110.
Paul Polak, Existenz und Liebe: Ein kritischer Beitrag zur ontologischen Grundlegung der medizinischen Antropologie durch die "Daseinsanalyse" Binswangers und die "Existenzanalyse" Frankls, Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 1,355, 1953.

111.
Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen 19, 299, 1960.

112.
Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage, 2. Auflage, Nijhoff, Haag 1950.

113.
The Abnormal Personality, Second Edition, Ronald Press, New York 1956.

114.
The Current Dilemma in Psychotherapy, Journal of Existential Psychiatry 1, 187, 1960.

115.
Die Bedeutung der Daseinsanalyse für die psychoanalytische Praxis, Zeitschrift für Psychosomatische Medizin 7, 162, 1961.

116.
Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache, 1934.

117.
Экзистенциальный анализ должен возвести палаты имманентности и по возможности их обставить и лишь остерегаться, чтобы не закрыть двери трансцендентного. Он не стремится лишь к первому, но требовать от него можно лишь последнего. Потому экзистенциальный анализ соблюдает политику открытых дверей, а в открытые двери верующий человек может невозбранно выйти или, если будет на то желание, может без принуждения войти дух подлинной религиозности… благодаря такой спонтанности.

118.
Тот примариус, заведующий хирургическим отделением, который полностью откажется от медицинского попечения о душе, пусть не удивляется, если к моменту операции пациент окажется не на операционном столе, а – в результате суицида – на столе в прозекторской, у «ультимариуса», то есть врача, который всегда принимает пациента последним.

119.
Это верно и применительно к медсестрам. Уже была предпринята попытка составить для них пособие на принципах логотерапии. Это было сочинение нью-йоркского профессора Джойс Трэвелби «Межличностные аспекты сестринского дела» (Interpersonal Aspects of Nursing, F. A. / Davis Company, Philadelphia 1966), которая с самого начала предуведомляет: «Предпосылки, на которых основана эта книга, проистекают из концепции логотерапии у Франкла» (p. 164) – и со всей ясностью заявляет, что «медсестра не обеспечивает пациенту смысл, но помогает ему самому прийти к смыслу» (p. 176). Профессор Трэвелби систематизирует методики и техники, помогающие пациенту преодолеть экзистенциальный кризис. Стоит более подробно остановиться на одном из рекомендованных ею методов: «Метод притчи особенно подходит некоторым пациентам. Прекрасно действует притча о горчичном зерне: у женщины по имени Готани умер сын. Наставник велел ей обойти город и принести ему горчичное зерно из того дома, где никто не страдал и не умирал. Готани ходила от дому к дому, но не могла отыскать дом, где никто не страдал. Она поняла, что ее ребенок – не единственная жертва, что страдание – общий закон человечества» (p. 176).

120.
Доклад в рамках «Симпозиума по логотерапии» 6-го Международного конгресса по психотерапии (Лондон, 1964).

121.
Мы живем в обществе производства и потребления, которое стремится удовлетворить все человеческие потребности, а некоторые сперва еще и пробудить, за одним исключением – за исключением самой человеческой потребности, жажды смысла, которая при нынешних социальных условиях всегда будет фрустрирована.

122.
По поводу этиологии экзистенциального вакуума стоит привести рассуждения психиатров Вольфганга Жилека и Луизы Жилек-Ааль (Университет Британской Колумбии, Ванкувер, Канада), прозвучавшие на 1-м Международном конгрессе по логотерапии (Сан-Диего, 6–8 ноября 1980 г.): «Неуклонно растет число подростков-индейцев, видящих в суициде

единственный осмысленный акт, поскольку жизнь кажется им бессмысленной. За четыре года число самоубийств среди канадских индейцев удвоилось (данные министерства здравоохранения за 1979 г.). В резервации штата Онтарио число самоубийств на душу населения выросло по сравнению с предыдущим отчетом в восемь раз (Wardand Fox, 1976). Обнаруженные при этом конфликты оказались крайне далеки от психосексуальных комплексов, рассматриваемых теорией психоанализа. Мы вынуждены были признать, что психодинамические теории, составленные на основе наблюдений за довоенными пациентами из среды зажиточных европейцев, не всегда возможно экстраполировать». Причиной самоубийств среди индейцев оказался, как установили эти исследователи, распад традиции: «Структура большинства традиционных местных культур подверглась дезинтеграции».

123.

В это время существовало десять логотерапевтических тестов, в том числе PIL-Test (purpose in life (англ.) – цель жизни – Джеймса Крамбо и Леонарда Махолика (Eine experimentelle Untersuchung im Bereich der Existenzanalyse. Ein psychometrischer Ansatz zu Viktor Frankls Konzept der "noogenen Neurose", in: Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Hrsg. von Nikolaus Petrilowitsch. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972), SONG-Test (seeking of noetic goals (англ.) – поиск ноэтических целей) и MILE-Test (meaning in life evaluation, оценка жизненного смысла) Джеймса Крамбо (Seeking of Noetic Goals Test – «Тест поиска ноэтических целей», Journal of Clinical Psychology, July 1977, Vol. 33, No. 3, 900–907), Attitudinal Values Scale-Test Бернара Дансара (шкала установочных ценностей) (Development of a Scale to Measure Attitudinal Values as Defined by Viktor Frankl. Dissertation, Northern Illinois University, 1974), Life Purpose Questionnaire-Test Р. Хатцела и Руфи Хаблас (опросник целей в жизни: доклад, прочитанный на 1-м Мировом конгрессе по логотерапии в Сан-Диего, штат Калифорния), Logo-Test Элизабет Лукас (лого-тест), S. E. E.-Test («Оценка и ожидание смысла») Вальтера Бёкмана (Sinnorientierte Leistungsmotivation und Mitarbeiterführung. Ein Beitrag der Humanistischen Psychologie, insbesondere der Logotherapie nach Viktor E. Frankl, zum Sinn-Problem der Arbeit. Enke, Stuttgart 1980) и три теста в стадии разработки – Геральда Ковачича (Венский университет), Бруно Джорджи (Дублинский университет) и Патрисии Старк (Алабамский университет).

124.

По моему убеждению, восприятие смысла от восприятия гештальта отличается следующим: воспринимается не просто «фигура», бросающаяся нам в глаза на некоем «фоне», восприятие смысла – это открытие возможности в общем фоне действительности, причем именно возможности изменить действительность.

125.

К свободе воли и воле к смыслу присоединяется воля страдания – как третий столп, на котором покоится здание логотерапии. Сколь утешительная триада! Человек волит смысл, однако существует не только смысл, но и свобода человека осуществить его.

126.

Если я могу устранить из мира причину страдания, то единственно разумным будет сделать это и таким образом устранить само страдание. Это относится в равной мере к биологически, психологически и политически обусловленному страданию.

127.

Гиперрефлексии логотерапия противопоставляет дерефлексию, и для борьбы с патогенной гиперинтенцией, вызывающей импотенцию, также существует техника, применяемая в логотерапии с 1947 г. (Viktor E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, Franz Deuticke, Wien). А именно: мы подводим пациента к мысли «воспринимать половой акт не программно, но воспользоваться фрагментарно сохраняющимися формами нежности для взаимной сексуальной прелюдии». Мы также советуем пациенту «объяснить партнерше, что мы строжайше запретили ему коитус, а на самом деле пациент вовсе не должен воздерживаться, однако, избавленный от сексуальных требований, предъявлявшихся ему доселе партнершей, он сможет все ближе подступиться к цели своего стремления, причем партнерша будет его останавливать, напоминая о запрете. И чем больше ему будут отказывать, тем более он преуспеет». Уильям Саакян и Барбара Джеклин Саакян (Logotherapy as a Personality Theory, Israel Annals of Psychiatry 10, 230, 1972) придерживаются мнения, что итоги исследования Мастерса и Джонсон полностью подтверждают мою теорию. Ведь метод лечения, предложенный Мастерсом и Джонсо в 1970 г., весьма напоминает технику, которую мы популяризировали уже в 1947 г.

128.

Профессор Майкл Ашер, работающий у Вольпе в отделении поведенческой терапии Университетской клиники Филадельфии, счел нужным отметить, что большинство психотерапевтических систем развивают такие методы, которые не могут быть применены сторонниками других систем, но логотерапевтический метод парадоксальной интенции представляет собой исключение – многие психотерапевты самых разных школ встраивают эту технику в свои системы. «За последние два десятилетия парадоксальная интенция приобрела популярность у ряда психотерапевтов, убедившихся в ее эффективности» ("Paradoxical Intention", in Handbook of Behavioral Interventions, A. Goldstein und E. B. Foa, eds., New York, John Wiley, 1980). Ашер даже думает, что методы поведенческой терапии развивались просто как «перевод парадоксальной интенции на язык теории научения», и особенно это касается методов «затопления» и «пресыщения». Профессор Ирвин Ялом из Стэнфордского университета также считает, что логотерапевтическая техника парадоксальной интенции предвосхитила введенный Милтоном Эриксоном, Джеем Хейли, Доном Джексоном и Полем Вацлавиком метод «предписания симптома» (Existential Psychotherapy, The Contributions of Viktor Frankl, New York, Basic Books, 1980). По мнению Ашера, эффективность техники парадоксальной интенции сделала ее столь «популярной», что – приведем один пример из многих – доктор Ламонтань смог за четыре сеанса излечить случай «доводившей до недееспособности» эритрофобии, хотя больной страдал ею уже 12 лет! (Treatment of Erythrophobia by Paradoxical Intention, The Journal of Nervous and Mental Disease, 166, 4, 1978, 304–306).

129.

Симптомов-замещений Ашер после применения парадоксальной интенции не отмечал (Employing Paradoxical Intention in the Behavioral Treatment of Urinary Retention, Scandinavian Journal of Behavior Therapy, Vol. 6, Suppl. 4, 1977, 28), что совпадает и с наблюдениями Л. Шойом, Гарса-Переса, Ледвиджа и С. Шойом.

130.

Профессор Майкл Ашер из клиники Вольпе также не считает возможным сводить парадоксальную интенцию к суггестии: «Парадоксальная интенция эффективна даже в тех случаях, когда пациенты были склонны сомневаться и противиться» (A review of literature on the treatment of insomnia with paradoxical intention, unpublished paper.

131.
Лучше всего навязчивым кощунственным мыслям мы можем противопоставить такое возражение: указать пациенту, что он своим страхом совершить кощунство уже совершает кощунство, ибо считает Бога за плохого диагноста, который не в состоянии отличить кощунство от навязчивого состояния, – да ведь это само по себе хула на Бога! На самом деле, скажем мы такому пациенту, Бог никак не может вменить личности вину за навязчивые проявления кощунства. В этом отношении пациент не свободен, а потому не несет ответственности, разве что постольку, поскольку он не прав в своей позиции по отношению к кощунству: если он постоянно борется с приступами кощунства, то лишь усиливает их мощь и собственные мучения. Суть этой техники – прекратить борьбу с симптомом, устранив мотив для такой борьбы.

132.
V. E. Frankl, Die Psychotherapie in der Praxis, 5. Auflage, Deuticke, Wien 1986, S. 230 ff., и Theorie und Therapie der Neurosen, 6. Auflage, München 1983, S. 65 ff.

133.
Достоинство человека проистекает не из тех ценностей, которыми он обладает, но из тех ценностей, которые он уже осуществил. Такое достоинство, разумеется, невозможно утратить. Именно оно внушает нам уважение к старости, то есть к поре, когда многие ценности уже осуществлены. Но не всем: не той молодежи, которая не ведает уважения к старости в том числе и потому, что старость склонна молодиться и тем самым выставлять себя на посмешище. К сожалению, юность, которая не уважает старость, в старости не будет уважать и самое себя и станет терзаться старческим комплексом неполноценности.

134.
«После шоковой терапии я забыла все, даже собственный адрес, только не эту навязчивую потребность».

135.
Ср.: Берингер: «В некоторых обстоятельствах возможно смягчающее действие на общий ход болезни или устранение симптомов: вновь проступают черты изначальной личности, вновь вступают в силу ответственность и совесть, которые под властью психоза не могли действовать. По моему опыту, после лейкотомии способность к личному решению может не снизиться, а усилиться… Стоящая надо всем и осознающая себя инстанция «Я», которая под воздействием психоза или беспрерывных навязчивостей оказалась скованной и бессильной, при смягчении симптомов болезни тут же высвобождается… Сохранившейся здоровой части человека удается вернуться к самоосуществлению, которое было невозможно под игом болезни» (Medizinische Klinik 44, 854 bzw. 856, 1949).

136.
Можно рассуждать об «уровнях», а можно об «измерениях». Поскольку духовное измерение присуще лишь человеку, это особое измерение человеческого бытия-в-мире. Если человек спускается из области духовного, где он сущностно «бытийствует», на уровень душевного и тем более телесного, он жертвует не просто одним измерением, но как раз человеческим измерением. Ср. у Парацельса: «Лишь высота человеческая есть человек».

137.

Религия и в целом вера в высший смысл представляет собой, можно сказать, радикализацию «воли к смыслу» в той мере, в какой речь идет о «воле к конечному смыслу», о «сверхсмысле».